



ہدایہ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب داماد امرتسار ہونہم
شیخ الحدیث جتامتہ دارالعلوم کراچیا
کی تقریریں جامع ترمذی



ترتیب و تخریج

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنیاد اراکین اور اہل خانہ کراچی

درسِ ترمذی

مولانا محمد تقی عثمانی کی تفسیر جامع ترمذی

مرتبہ

مولانا رشید اشرف سیفی

ناشر

مکتبہ دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

پاجنام : محمد قاسم کلکتی
طبع ہدیہ : شوال ۱۴۳۱ھ - ستمبر 2010ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

- مکتبہ دارالعلوم اعلاہ جامعدارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾
- ادارۃ المعارف اعلاہ جامعدارالعلوم کراچی
 - مکتبہ معارف القرآن اعلاہ جامعدارالعلوم کراچی
 - ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
 - دارالاشاعت اردو بازار کراچی
 - بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ہرست ابواب مضامین درس ترمذی جلد اول

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۳۰	منکرین حدیث کے دلائل	۱۳	پیش لفظ
۳۲	نظریہ تائید کی تردید	۱۴	الْمُتَدَمِّمَةُ
۳۳	نظریہ ثالثہ کی تردید	۱۸	حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۳۴	تدریج حدیث	۲۰	حدیث کی درجہ بندی کے بارے میں اقوال مختلفہ
۳۵	حفظ روایت	۲۲	حدیث کے معنی میں چند متقارب الفاظ
۳۶	دوسرا طریقہ تعامل	۲۳	علم الحدیث کی تعریف
۳۷	تیسرا طریقہ کتابت	۲۴	انواع علم الحدیث
۳۸	جدید صحابہ میں احادیث کے مجموعے	۲۵	موضوع علم الحدیث
۳۹	حضرت علیؓ کی خدمات	۲۶	علم حدیث کی غرض و فہمیت
۴۰	حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ کا زمانہ	۲۷	خروج و قضیلت علم حدیث
۴۱	دوسری صدی ہجری	۲۸	اجناس العلوم
۴۲	تیسری صدی ہجری میں تدریج حدیث	۲۹	حجیت الحدیث
۴۳	صحاح ستہ کے علاوہ چند اہم کتب محدثہ	۳۰	منکرین حدیث کے عین نظریات
۴۴	کا مختصر تعارف	۳۱	نظریہ اولیٰ کی تردید
		۳۲	چند عقلی دلائل

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۹۳	امام اعظم کے کبار اساتذہ	۳۹	الوزاع المعنفات فی الحدیث
۹۴	امام صاحب کے جلیل القدر تلامذہ	۶۳	طبقات کتب الحدیث باعتبار العتق
۹۶	کتاب الآثار	۰	طبقة اولیٰ
۱۰۰	امام ابو حنیفہ پر کئے جانے والے اعتراضات کا منصفانہ جائزہ	۶۴	امام حاکم کے تساہل کے سبب
۱۰۱	امام صاحب کے باکریائے جرح و تعدیل کی آراء	۶۸	دوسرا طبقہ
۱۰۶	امام صاحب پر قلت عربیت کا اعتراض اور اس کا جواب	۷۰	تیسرا طبقہ
۱۰۹	امام صاحب شیخ عبد الوہاب شعسانی کی نظر میں	۷۲	چوتھا طبقہ
۱۱۰	امام صاحب کے مشدلات کا مختصر جائزہ	۷۳	علم حدیث کے کثیر النالیٰ مصنفین
۱۱۱	تقلید ائمہ کا مسئلہ	۷۵	طبقات الزواۃ
۱۱۳	قرآن کریم اور تقلید	۷۸	اقسام تحمل حدیث
۱۱۶	تقلید اور حدیث	۸۰	احادیث کی تصحیح و تشیع کے اصول و قواعد
۱۱۷	عہد صحابہ میں تقلید مطلق	۰	پہلا قاعدہ
۱۱۷	عہد صحابہ میں تقلید شخصی	۰	دوسرا قاعدہ
۱۱۸	تقلید کے مختلف درجات	۸۱	تیسرا قاعدہ
۱۲۳	تقلید راعراضات	۸۳	چوتھا قاعدہ
۱۲۴	صحاح بستہ اور ان کی اغراض و شروط	۰	پانچواں قاعدہ
۱۲۶	امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ	۰	چھٹا قاعدہ
۱۳۰	جامع ترمذی اور اس کی خصوصیات	۸۵	ساتواں قاعدہ
۱۳۲	امام ترمذی کی تصحیح و تحمیل	۸۶	آٹھواں قاعدہ
۱۳۷		۰	اصحاب الحدیث و اصحاب الرئیۃ
۱۳۷		۸۹	کوذا و علم حدیث
۱۳۷		۹۰	امام اعظم رحمہ اللہ اور علم حدیث
۱۳۷		۹۲	امام اعظم کی تابیت

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۱۶۳	خرجت من وجه کل خطیئة	۱۳۸	جامع ترمذی اور موضوع احادیث
۱۶۴	و من غیرہ سے صرف صفائے معانی ہوتے ہیں کیا ترمذی؟	*	جامع ترمذی کی شروع
۱۶۵	بہذا حدیث حسن صحیح	۱۴۱	عبد حاضرین اسناد احادیث
۱۶۸	الصنائحی	۱۴۲	ہماری اسانید
۱۶۹	باب ماجاء ان مفتاح الصلوٰۃ الطہور	۱۴۳	حدیث مسلسل بالاولیٰ
۱۷۰	قال محمد بن یوسف مقارب الحدیث	۱۴۵	بسم اللہ الرحمن الرحیم
۱۷۱	باب ما یقول اذا دخل الخلاء	۱۴۸	الکلام علی حدیث التسمیۃ والتعمید
۱۷۲	و حدیث زید بن ارقم فی استارہ اضطراب	۱۴۸	فخر بہ اشیح الشفۃ الامین
۱۷۳	باب ما یقول اذا خرج من الخلاء	۱۵۰	حدیث حافظہ حجت و حاکم
۱۷۴	غفرانک و خروج من الخلاء کے دقت دعا بغفرت کی حکمتیں	۱۵۱	باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغير طہور
۱۷۵	بہذا حدیث حسن غریب	*	قولا حدیثنا
۱۷۶	ولایعرف فی ہذا الباب الا حدیث عائشہؓ	*	لفظ ابن کابزہ ابرصل
۱۷۷	باب فی النہی عن استقبال القبۃ بنا نطأ ونول	۱۵۲	قولا اخبرنا "ح" (تحویل)
۱۷۸	خفیۃ کی وجہ ترمیح	۱۵۳	ما زجبارہ اور سجدہ تلاوت کے لئے طہارت کا وجہ
۱۷۹	مخالفت روایات کا جواب	۱۵۵	مسئلہ فاقد الطہورین
۱۸۰	باب ماجاء من الرخصة فی ذلک	۱۵۶	مسئلہ البناء
۱۸۱	وابن ابيہ صنیعت عند اہل الحدیث	۱۵۷	ولا صدقۃ من غلول
۱۸۲	باب النہی عن البول قائماً	۱۵۹	نہا الحدیث اصح شئی فی ہذا الباب
۱۸۳	عبدالکریم بن ابی الفوارق وہو صنیعت	۱۶۰	کونی الباب
۱۸۴	باب ماجاء من الرخصة فی ذلک	*	باب ماجاء فی فضل الطہور
۱۸۵	باب فی الاستئثار عند الحاجۃ	۱۶۱	حضرت ابو ہریرہؓ
۱۸۶	کان ابی حنیفہ فررتہ مسروق	*	

صفحہ	ادب و مضامین	صفحہ	ادب و مضامین
۲۳۸	باب فی المضمضة والاستنشاق من کف واحد	۲۰۴	باب کرہیت الاستنجار بالمیمن
۲۴۱	باب فی تحلیل التیمۃ	۲۰۵	باب الاستنجار بالمجارۃ
"	غسل یحییہ و تحلیل یحیہ کما حکم	۲۱۰	باب فی الاستنجار بالمجرین
۲۴۲	باب ماجاء فی مسح الرأس اثناء یبدأ بمقدم	"	قال ابو عیسیٰ الحدیث مذکور کا منظر اب
"	الرأس الی مؤخرہ	۲۱۴	باب کرہیت ما یتستنجی بہ
۲۴۳	باب ماجاء ان یبدأ بمؤخر الرأس	۲۱۵	فانہ زادوا انکم من الجن
۲۴۴	باب ماجاء ان مسح الرأس مرۃ	۲۱۷	باب الاستنجار بالماء
۲۴۵	باب ماجاء ان یأخذ رأسہ ماء جدیداً	۲۱۹	باب ماجاء ان التیمی علی الشطیہ وسلم کان
۲۴۶	باب مسح الاذنین ظاہرہما وبالظہن	"	اذا اراد الحاجۃ البعد فی المذہب ،
۲۴۷	باب ماجاء ان الاذنین من الرأس	۲۲۰	باب ماجاء فی کرہیت البول فی المغتسل
۲۴۹	باب فی تحلیل الاصابع	"	ان عامۃ الوسواس منہ و سادس کی حقیقت
۲۵۰	باب ماجاء ولی الاعقاب من القار	۲۲۲	باب ماجاء فی المواک
۲۵۱	الاختلاف بین اہل السنۃ والرافضی	"	مسواک کی شرعی حیثیت
"	فی غسلین الرجلین و مسجما	۲۲۳	مسواک سنت مسلوۃ ہی یا سنت وضو؟
۲۵۴	باب ماجاء فی الوضوء مرۃ ثمرۃ	۲۲۵	مسواک کرنے کا مسنون طریقہ
۲۵۸	باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم	"	مسواک کس کلمہ کی ہونی چاہئے؟
"	کیف کان	۲۲۶	برش اور منج وغیرہ کا حکم
"	فاخذ فضل لہوہ و فشر بہ و ہو قائم	۲۲۷	واقام محمد فرغم ان حدیث ابی سلمہ عن زید
۲۵۹	باب فی التوضؤ بعد الوضوء	"	ابن خالد اصح
۲۶۰	باب فی اسباغ الوضوء	۲۲۸	باب ماجاء اذا استیعظ احدکم من منامہ
"	باب الیبتدل بعد الوضوء	"	فلا یغسق یدہ فی الاماء
۲۶۱	باب ما یقال بعد الوضوء	۲۳۰	باب فی التسمیۃ عند الوضوء
۲۶۲	باب الوضوء بالمدۃ	۲۳۳	باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق
۲۶۴	باب الوضوء لکل صلوۃ	۲۳۸	و بعض اہل الکوفۃ سے امام ترمذی کی مراد

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۳۱۴	ولا نعرت لبرائیم لقیہی ساما من ماشۃ	۲۶۴	تعالیٰ ہذا اسناد مشرقی
۳۱۵	ازواج مطہرات کے اپنی گھر بیٹو اور عیال زندگی سے متعلق لوگوں کو باخبر کرنے کی حکمت	۲۶۵	باب فی وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد
۳۱۶	باب الوضوء من العقی والرعاف	۲۶۶	باب ماجاء ان الماء لا یجذوشی
۳۲۰	باب الوضوء بالنبیذ	۲۶۷	حدیث بربضاعة
۳۲۱	باب فی کراہیۃ رد السلام غیر متوضی	۲۶۸	حدیث لعنتین
۳۲۲	باب ماجاء فی سور الکعب	۲۶۹	باب فی ما راہ بحسراتہ لمہود
۳۲۶	باب ماجاء فی سور البقرۃ	۲۷۰	سمندر کے حلال و حرام جانور
۳۲۸	باب المسح علی الخفین	۲۷۱	سکب طانی کی حلت و حرمت
۳۲۹	باب المسح علی الخفین للشافعی و المقیم	۲۷۲	جمیگندگی کی حلت و حرمت
۳۳۲	باب فی المسح علی الخفین اعلاہ و اسفلاہ	۲۷۳	باب التشدید فی البول
۳۳۳	دینا حدیث معلول	۲۷۴	قبروں پر بھول چڑھانے اور مشائخیں گاڑنے کا حکم
۳۳۴	باب المسح علی الجوزین و الخفین	۲۷۵	باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان یتعلم
۳۳۶	باب ماجاء فی المسح علی الجوزین و الخفین	۲۷۶	باب ماجاء فی بول ما یؤکل لحمہ
۳۳۸	باب ماجاء فی الغسل من الجنابة	۲۷۷	تداوی بالحریم کا حکم
۳۳۹	باب ان تنقض المرأة شعرہ عند غسل	۲۷۸	مشکلہ اور قصاص بالمثل کا حکم
۳۴۰	باب ماجاء ان تحت کل شعرة حنابة	۲۷۹	باب ماجاء فی الوضوء من الرجیح
۳۴۱	باب فی الوضوء بعد غسل	۲۸۰	باب الوضوء من النوم
۳۴۲	باب ماجاء اذا اتقی الختانان وجب الغسل	۲۸۱	باب الوضوء مما غیرت النار
۳۴۳	باب فیمن یستیقظ ویری للہاد ولا یدکر احتلاہ	۲۸۲	باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار
۳۴۴	باب ماجاء فی المتی والنہدی	۲۸۳	باب الوضوء من نوحم الایل
۳۴۶	باب فی المتی یصیب الثوب	۲۸۴	باب الوضوء من مس الذکر
۳۴۷	باب فی المتی یصیب الثوب	۲۸۵	باب ترک الوضوء من القبلة
۳۵۲	باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل	۲۸۶	لائقہ لا یصح عنہم لحالہ الاسناد

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۳۴۵	باب ماجاء في الحائض تتناول الشيء { من المسجد	۳۵۵	باب ماجاء في مصافحة الجنب
۳۴۶	باب ماجاء في كراهية اتیان الحائض	۳۵۵	باب ماجاء في المرأة ترمي في النام مثل ما يرمى الرجل
۳۴۷	اتیمان فی دبر المستکوحہ کی حرمت	۳۵۷	باب التیمم الجنب اذا لم يجد الماء
"	کاہن کے پاس جانے کا حکم	"	باب فی مستحاضۃ
"	باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک	۳۶۰	اقلن واكثر مذمتی حیض و طهر
۳۴۸	باب ماجاء فی غسل دم حیض من الثوب	۳۶۱	الوان دم حیض مستحاضہ کی قسمیں
۳۴۹	باب ماجاء فی کم حکمت النفساء	۳۶۲	بدتہ کا حکم
۳۵۰	باب ماجاء فی الرجل یطوف { على نساء یغسل واحدہ	"	معتادہ کے احکام
۳۵۱	باب ماجاء اذا ارآ اذان یعود ترقا	۳۶۳	مہترہ کا حکم
"	باب ماجاء اذا اتمت الصلوة ووجدکم احدکم الغضار فلینبأ بالغلط	۳۶۵	مترجہ کے احکام
"	باب ماجاء فی الوضوء من التویطی	۳۶۷	باب ماجاء ان مستحاضۃ { تتوضا کل صلوۃ
۳۵۲	انی امرأة الحلیل ذری و امشی فی مکان القدر	۳۶۹	باب فی مستحاضۃ انہما یجمع بین یصلوین { بغسل واحدہ ساء رب ینیرین
"	باب ماجاء فی التیمم	۳۷۲	باب ماجاء فی الحائض { انہا لا تقضی الصلوة
"	تیمم میں کتنی مرتبیں ہوں گی؟	"	باب ماجاء فی الجنب والحائض { انہما لا یعتدہ ان العشر ان
۳۵۳	مسیح یزین کہاں تک کیا جائے گا؟	"	جنبی اور حائضہ کے لئے تلاوت کی { کتنی معتد ارجاز ہے؟
۳۵۴	باب (ظاہر ترجمہ)	۳۷۳	تلاوت اگر بقصد تبرک و دعاء ہو { تو اس کا کیا حکم ہے؟
۳۵۵	من صحفت کے لئے طہارت شرط ہو یا نہیں؟	۳۷۴	بہنہ ماجاء فی مباشرۃ الحائض
"	باب ماجاء فی البول یصیب الارض	۳۷۴	
۳۹۲	اَبْوَابُ الصَّلَاةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	"	

صفحہ	ابواب و معنائین	صفحہ	ابواب و معنائین
۳۱۳	قولہ ما سألني رسول الله صلى الله عليه وسلم { صلاة لوقتها الآخر من حين إلا	۳۹۲	سيلة الامرار سے قبل کوئی { نماز منہ من تھی یا نہیں ؟
۳۱۵	{ باب ماجاء في النهي عن { وقت صلاة العصر	۳۹۳	{ باب ماجاء في مرايقت الصلاة { عن النبي صلى الله عليه وسلم ،
۳۱۶	باب ماجاء في تعجيل الصلاة اذا اختم الاذان	۳۹۴	حديث امامت جبرئيل { ابتداء وقت ظهر ، سايه اصلي
۳۱۷	قولہ فان صليت لوقتها كانت كفاطلا	۳۹۵	انتهاء وقت ظهر اور ابتداء وقت عصر
۳۱۸	باب ماجاء في النوم عن الصلاة	۳۹۶	انتهاء وقت مغرب اور ابتداء وقت عشاء
۳۱۹	قولہ فليصلها اذا ذكرها	۳۹۸	انتهاء وقت عصر
۳۲۰	باب ماجاء في الرجل يسي الصلاة	۳۹۹	انتهاء وقت عشاء
۳۲۱	{ باب ماجاء في الرجل تفوته الصلوات { بآتيه سيداً	۴۰۰	نبدأ وقت الايام من قبلك
۳۲۲	باب ماجاء في الصلاة الوسطى انها العصر	۴۰۱	باب منه ، و حديث محمد بن فضيل خطأ
۳۲۳	{ باب ماجاء في كراهية الصلاة بعد العصر { ولبعد الفجر	۴۰۲	باب ماجاء في التغليس بالفجر
۳۲۴	باب ماجاء في تعجيل بالنظر	۴۰۳	باب ماجاء في تأخير النظر في شدة الحر
۳۲۵	باب ماجاء في الصلاة بعد العصر	۴۰۴	قولہ فان شدة الحر من فوج جهنم
۳۲۶	باب ماجاء في الصلاة قبل المغرب	۴۰۵	باب ماجاء في تعجيل العصر
۳۲۷	باب ماجاء فيمن ادرك ركعة من العصر { قبل ان تغرب الشمس	۴۰۶	سورج کے "بين قسرتي الشيطان" { بوتے کا مطلب ،
۳۲۸	باب ماجاء في الجمع بين الصلوتين	۴۰۷	باب ماجاء في وقت صلاة العشاء الاخرة
۳۲۹	باب ماجاء في بداء الاذان	۴۰۸	باب ماجاء في كراهية النوم قبل العشاء { والسمر بعدہا ،
۳۳۰	باب ماجاء في الترجيح في الاذان	۴۰۹	باب ماجاء من الرخصة في السمر بعد العشاء
۳۳۱	باب ماجاء في افراد الاقامة	۴۱۰	باب ماجاء في الوقت الاول من الفضل
۳۳۲	باب ماجاء في الترسل في الاذان	۴۱۱	
۳۳۳	باب ماجاء في ادخال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۱۲	

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۴۸۱	باب ماجار فی الرجل یصلیٰ { وحده ثم یدرک الجماعۃ {	۴۶۳	باب ماجار فی التثویب فی العجز
۴۸۳	باب ماجار فی الجماعۃ فی مسجد { قد صلیٰ فیہ مرتۃ {	۴۶۴	باب ماجار ان من اذن فہو یقیم
۴۸۵	باب ماجار فی اقامۃ الصفوت	۴۶۵	باب ماجار فی کراہیۃ الاذان بغير وضوء
۴۸۶	باب ماجار یلبیٰ منکم اولوا الاعلام والنبی	»	باب ماجار ان الامام احق بالاقامۃ
۴۸۷	باب ماجار فی کراہیۃ { العصف بین السواری {	»	باب ماجار فی الاذان باللیل
۴۸۷	باب ماجار فی الصلوۃ خلف العصف وحده	۴۶۷	اذان فخر طرہ فخر سمہ بحدی جا سختی ہی نہیں؟
۴۸۹	باب ماجار فی الرجل یصلیٰ ومذرجل	»	احناف کے دلائل
۴۹۰	باب ماجار فی الرجل یصلیٰ مع الرجلین	۴۷۰	تحقیق ان الاذان قبل الفجر کان للتخیر
۴۹۱	باب ماجار فی الرجل یصلیٰ { ومع رجل وفسار {	۴۷۲	باب ماجار فی کراہیۃ الخروج { من المسجد بعد الاذان {
۴۹۱	باب من احق بالامانۃ	۴۷۳	باب ماجار فی الاذان فی السفر
۴۹۲	باب ماجار اذا اتم احدکم الناس فلینخفت	۴۷۳	باب ماجار فی فضل الاذان
»	باب ماجار فی تحريم الصلوۃ وتحليلها	»	باب ماجار ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن
»	قوله وتحريمها التكبير	۴۷۵	باب ما یقول اذ اذن المؤذن
۴۹۵	قوله وتحليلها التسليم	۴۷۶	باب ماجار فی کراہیۃ ان يأخذ { المؤذن علی الاذان احسرا {
۴۹۶	باب فی نشر الأصابع عند التكبير	۴۷۶	اجرت علی الطاعات كما سئل
۴۹۷	باب فی فضل التكبير الاولی	۴۷۷	باب منه ایضا
۴۹۸	باب ما یقول عند افتتاح الصلوۃ	۴۷۸	باب ماجار کم فرض الله علی { عباده من الصلوات {
۴۹۹	باب ماجار فی ترک الحجر { بسم الله الرحمن الرحيم {	۴۷۸	حکۃ نوح الخمیسین الی الخمس
۴۹۹	باب ماجار فی فضل الجماعۃ	۴۷۹	باب فی فضل الصلوات الخمس
۴۹۹	باب ماجار فی صبح النوازل فلا یجیب	۴۸۰	باب ماجار فی فضل الجماعۃ
۴۹۹	باب ماجار فی صبح النوازل فلا یجیب	۴۸۱	باب ماجار فی صبح النوازل فلا یجیب

	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۵۱۲	باب ماجاء فی التائین	۲۹۹	ادلۃ مذاہب
۵۱۳	تائین کس کا وظیفہ ہے؟	۵۰۳	حنفیہ کے دلائل
۵۱۴	بحث جہر التائین والاختفاء بہ	۵۰۵	باب فی افتتاح القراءۃ
۵۱۷	سماع علقمۃ عن ابیہ وائل بن حجر		بالمحمد مذرب العالمین
۵۱۸	روایت سفیان کی وجود ترجیح	۵۰۵	بسم اللہ جسز و قرآن ہی یا نہیں؟
	اور ان کے جوابات	۵۰۶	احناف کے دلائل
۵۲۱	شعبہ کی روایت کی وجود ترجیح	۵۰۸	باب ماجاء انہ لا صلوة
۵۲۶	باب ماجاء فی السکتین		إلا بفاتحۃ الكتاب

تمت الفہارس بعون اللہ و لطفہ

اشکارات

حضرت شاہ صاحبؒ ----- امام العصر ستاذ المحمدین حضرت العالم
 مولانا الفورشاہ صاحب کشمیری قدس سرہ
 احقر ----- استاذنا المحترم مولانا محمد تقی عثمانی دام اقبالہم
 مرتب ----- رشید شرف سینی عفی عنہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بیش لفظ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى،

پچھلے تقریباً دس سال سے دارالعلوم کراچی میں جامع ترمذی کا درس احقر کے سپرد ہے، احقر کو ہمیشہ یہ احساس رہا ہے کہ درس حدیث کے لئے جو علمی و عملی صلاحیتیں درکار ہیں، احقر ان سے تہی دامن ہے، اور کسی بھی اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ درس حدیث کی ذمہ داری قبول کرے، لیکن چونکہ اس درس کی مسند پر احقر کو بزرگوں کی طرف سے ٹھہرایا گیا تھا، اس لئے تعیل حکم کو آئندہ کے لئے قابل نیک سمجھ کر یہ خدمت قبول کی جو اب تک جاری ہے،

ابتداء میں جب میں نے اپنی نا اہلی کے شدید احساس سے لرزتے ہوئے ترمذی شریف کا درس شروع کیا تو مجھے درود دور یہ تصور بھی نہ تھا کہ میں کبھی اپنے درس کی تقریر کو مرتب اور شائع کرنے پر آمادہ ہو سکوں گا، کیونکہ درس کی تقاریر کی اشاعت انہی حضرات کو سمجھتی ہے جو اس کے واقعی اہل ہوں، میں کیا؟ اور میری تقریر کیا؟ جو اسے شائع کرنے کی کوشش کی جاتے — لیکن چند سال کے بعد مشکلات کی درجہ سے میں اس کتاب کی ترتیب و اشاعت پر راضی ہو گیا جو آج آپ کے سامنے ہے، اس کی وجہ یہ تھی کہ درس حدیث، اور بالخصوص صحیح بخاری اور جامع ترمذی کے درس میں جو تفسیر ہوتی ہے اور جو مباحث بیان کئے جاتے ہیں، طلباء کے پاس ان کا محفوظ رہنا جو جو ضروری ہے، یہ مباحث لکھے ہوئے محفوظ ہوں، تو صورت امتحانات کے موقع پر ہی کام نہیں آتے، بلکہ آئندہ کاموں میں بھی ان کی ضرورت پڑتی ہے، چنانچہ ان اسباق کی تقریر ضبط کرنے کا معمول شروع سے چلا آتا ہے، شروع میں طلباء کے اندر علمی سہولت اور لکھنے کی مشق اس درجہ ہوتی تھی کہ استاذ خواہ کتنی روانی سے

تقریر کر رہا ہو، وہ اس کی تقریر کا کم از کم خلاصہ اسی وقت اپنے پاس لکھ لیتے تھے، بلکہ ایسا بکثرت ہوتا تھا کہ استاد کی تقریر اور دوسری ہوتی، اور طلباء اسی وقت اُسے عربی زبان میں مشتعل کر کے لکھتے تھے، خود ہم نے بھی اپنے اساتذہ کی تقریریں عربی ہی میں قلمبند کی تھیں،

لیکن کچھ عرصے کے استعداد کے اخطا اور قوتِ تحریر کی کمی عام ہو چکی ہے، اور اس کی بنا پر طلباء درس میں بیٹھ کر تقریر لکھنے سے عاجز ہوتے جا رہے ہیں، اس مشکل کے حل کے لئے طلباء کے اہرار پر بعض مدارس میں یہ طریقہ چل نکلا ہے کہ استاذ اپنی تقریر طلباء کو باقاعدہ املاء کرتا ہے، احقر نے جب درسِ ترمذی کا آغاز کیا، تو یہی طریقہ جاری تھا جس کی مجھے بھی پیروی کرنی پڑی، لیکن احقر نے محسوس کیا کہ اس طریقہ سے ایک طرف درس کی تاثیر اس کی رونق اور روانی اور مضامین کی آمد کا خون ہو کر رہ جا سکتا ہے، اور دوسری طرف درس کی رفتار اتنی سست ہو جاتی ہے کہ آخر سال میں ناقابلِ برداشت بوجھ پڑ جاتا ہے، اور متعلقہ مباحث کا کوئی حق ادا نہیں ہو پاتا،

احقر اس املاء کے طریقہ کو ختم کرنا چاہتا تھا، لیکن طلباء بیک زبان یہ کہتے تھے کہ اگر یہ طریقہ نہ رکھا گیا تو درس کی ساری تقریر تو میں اڑ جائے گی، ہمارے پاس کچھ محفوظ نسخے ہیں، اس مشکل کے حل کے لئے احقر نے چاہا کہ پچھلے سالوں میں جو تقریریں ہوئی ہیں، طلباء انھیں نوٹ کر کر اپنے پاس رکھ لیں، لیکن عملاً اس میں بھی سخت دشواریاں پیش آئیں، بالآخر عاجز آکر اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ سالانہ گزشتہ کی کسی تقریر کو ایک مرتبہ شائع کر دیا جائے تاکہ طلباء کی یہ شکایت بھی دور ہو سکے اور درس اپنی طبعی رفتار سے بھی محروم نہ ہو، چنانچہ مجھے اس تجویز پر راضی ہونا پڑا،

میرے خواہر زادہ عزیز مولوی رشید امین صاحب سلمہ نے بھی اپنے بڑھنے کے دوران احقر کی تقریر کو ضبط کیا تھا، جب تقریر کی اشاعت کا ارادہ ہوا تو انھوں نے یہ ذمہ داری قبول کی کہ وہ گزشتہ مختلف سالوں کی تقریریں طلباء سے حاصل کر کے ان کے مباحث کو یکجا کریں، اور انھیں ایک مربوط کتابی شکل دیدیں، احقر نے بھی مطالعہ کے دوران بہت سی یادداشتیں جمع کی ہوئی تھیں وہ بھی احقر نے اُن کو دیکھیں، تاکہ وہ ان سب کو ملا کر ایک جامع صورت بن سکے،

عزیز موصوف سلمہ نے یہ کام ایشاء اللہ جس محنت، لگن، عرق ریزی اور قابلیت کے ساتھ انجام دیا، وہ احقر کے لئے باعثِ صد اطمینان و مسرت ہے، اور اس پر اُن کے لئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، انھوں نے چار پانچ سالوں کی تقریریں سامنے رکھ کر پہلے انھیں یک جا کیا، پھر تقریر میں احادیث کے جتنے حوالے آئے تھے اُن سب کو اصل مآخذ میں نکال کر ان کی تخریج بھی درج کی اور ان کا

اسل متن بھی نقل کیا، جو حوالے نامکمل تھے انھیں مکمل کیا، احقر نے مطالعہ کے دوران جو بارہا اشتہیں لکھی تھیں، انھیں بعض جگہ تفسیر کے اسل متن میں سموریا، اور بعض جگہ انھیں حواشی کی صورت میں راج کر دیا، اور پھر بعض مقامات پر اپنی طرف سے بھی کچھ مفید حواشی لکھے ہیں اور یہ وہ حواشی ہیں جن کے آخر میں "ازربت عفی عنہ" لکھا ہوا ہے، غرض اس تفسیر پر اپنی طرف سے مکمل، مفید اور جامع بنانے میں انھوں نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اللہ تعالیٰ انھیں اس خدمت کا بہترین صلہ دینا، آخرت میں عطا فرمائیں، ان کے علم و عمل میں مزید ترقیات عطا فرمائیں، اور انھیں مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق بخشیں، آمین،

احقر کو اگرچہ اپنی مصروفیات کے سبب اس تقریر پر نظر ثانی کا موقع نہیں مل سکا، اور نہ میں ترمیم جدید کے بعد اسے باستیعاب دیکھ سکا ہوں، لیکن عزیز موصوف سلہ درزیہ ترمیم جمع سے مشورے کرتے رہے ہیں، اور انھوں نے جس محنت کے ساتھ یہ کام کیا ہے اس کے پیش نظر جعتر کہ اطمینان ہے کہ یہ کتاب اپنی موجودہ شکل میں قابل اشاعت ہے، البتہ احقر کو اپنی علمی بے یابگی کا پورا اعزاز ہے، جس کی وجہ سے اس میں غلطیاں رہ جانے کا بھی امکان ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی جگہ ضبط و ترتیب میں کوئی غلطی رہ گیا ہو، لیکن میں اس امید پر اسے شائع کر رہا ہوں کہ انشاء اللہ اہل علم کی نظر سے گزرنے کے بعد اس کی غلطیوں کی اصلاح ہو سکے گی، جو حضرات اس کی کسی غلطی کی نشاندہی فرمائیں گے وہ براہ راست احقر پر احسان کریں گے، جس کے لئے میں مشکرا گذار ہوں گا،

جہاں تک طلباء کا تعلق ہے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ کتاب ان کی درسی ضروریات میں مدد و معاون ہوگی، اور اس میں حدیث و فقہ کے فنی مباحث مفصل شرح کے مقابلہ میں شاید زیادہ انضباط کے ساتھ ان کے سامنے آجائیں گے، نیز بعض جدید مسائل جو سابقہ شرح میں دستیاب نہیں ہو سکتے، ان کا کم از کم تعارف ان کے سامنے ہو جائے گا، خاص طور سے کتاب النکاح سے کتاب اللباس تک کے مباحث ایسے ہیں جو شرح کے نامم رہ جانے کی بنا پر عموماً طلباء کے سامنے نہیں آتے، امید ہے کہ یہ کتاب انشاء اللہ..... ان مباحث میں بھی طلباء کی مفید خدمت کر سکے گی،

آخر میں طلباء سے چند گزارشات کرنا چاہتا ہوں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ دورہ حدیث کے سہاق میں جو طویل فنی مباحث بیان ہوتے ہیں ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ انھیں لفظ بہ لفظ یاد کیا جائے، اور نہ یہ توقع رکھی جاسکتی ہے کہ یہ

مباحث اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ہمیشہ یاد رہیں گے، لیکن ان مباحث کا مقصد دراصل یہ ہے کہ ان کے ذریعہ طلباء، علم حدیث کے مباحث کی نوعیت سمجھ سکیں، اور انھیں اس علم و فن سے ایک مناسبت پیدا ہو سکے جو ان کے آئندہ مطالعہ کی راہ ہموار کر سکے، نیز ان مباحث کا اصل مقصد طلباء میں جذبہ تحقیق پیدا کرنا ہے، لہذا طلباء کو صرف تقریر رٹنے پر ہرگز اکتفا نہیں کرنا چاہئے، بلکہ تقریر میں جو باتیں بیان کی جا رہی ہیں ان کو اچھی طرح سمجھ کر اپنی بساط کی حد تک ان کا تنقیدی جائزہ لینا چاہئے، ان مباحث میں کھود کر بیکراپز ذہن میں سوالات تیار کرنے چاہئیں، ان سوالات کو اولاً استاذ سے حل کیا جائے اور ثانیاً ضرورت ہو تو متعلقہ غیر لسانی کتابوں میں ان کا حل تلاش کیا جائے، ایک اچھے طالب علم کی پہچان یہی ہے کہ اس کے دل میں اگر کوئی سوال پیدا ہو تو جب تک اس کا تفسیلی بحث جواب معلوم نہ ہو جائے، اسے چین نہ آئے، استاذ اپنے درس کے دوران اپنے مطالعہ اور تحقیق کے نتائج بیان کرتا ہے، لیکن کوئی بھی استاذ ذہنی طور پر نہیں کر سکتا کہ اس نے اپنی تقریر میں تمام ممکنہ پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے، اور اس کے بعد کوئی سوال یا اشکال باقی نہیں رہا، طلباء کو چاہئے کہ وہ استاذ کی تقریر کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد علم کی صورت چند طیوں پر قناعت نہ کریں، بلکہ علم کی نشانی والی طلب اور نہ سمجھنے والی پیاس پیدا کریں، دورۂ حدیث کے ان مباحث کا مقصد یہی پیاس پیدا کرنا ہے، اور اگر یہ پیاس پیدا نہ ہوئی تو صرف تقریر رٹ لینے سے امتحان میں رسمی کامیابی تو شاید ہو جائے، لیکن ان تقریروں کا اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا،

دوسری گزارش یہ ہے کہ آجکل اکثر طلباء اپنی ساری توجہ تقریر میں بیان کئے جانے والے فنی مباحث پر مرکوز رکھتے ہیں، لیکن متن حدیث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے حالانکہ یہ فنی مباحث تو زوائد کی حیثیت رکھتے ہیں، علم حدیث کا اصل مغز تو احادیث کا متن ہی ہے، اس لئے طلباء سے احقر کا اتنا سہ ہے کہ وہ تقریر کی موٹنگائیوں میں الجھ کر متن حدیث سے غافل نہ ہوں، بلکہ حدیث کے متن کو جتنا ہو سکے یاد کرنے اور اس کا مفہوم اچھی طرح سمجھنے پر پوری توجہ دیں، تقریر کا اصل فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب اصل حدیث اچھی طرح ذہن نشین ہو چکی ہو، ورنہ حدیث کو لفظاً و معنی سمجھے بغیر ان فنی بحثوں کو یاد کر لینے کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے جسم پر لباس پہنے بغیر زیب و زینت کا اہتمام شروع کر دے، طلباء کو اس طرز عمل سے مکمل پرہیز کرنا چاہئے،

اور آخر میں سب اہم گزارش یہ ہے کہ انسان علمی طور پر کتنا اعلیٰ مقام حاصل کرے، حدیث کے متن، اس کے اسناد اور متعلقہ مباحث پر اسے کتنا ہی عبور حاصل ہو جائے، لیکن یہ کتابی علم صرف

ایک نظامی خول ہے، اور اگر اس کے ساتھ عمل کی طرح نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرکاش کی برابر وقعت نہیں رکھتا، حدیث پڑھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس سے اتباع سنت کا اہتمام پیدا ہو، فضائل اعمال کا شوق بیدار ہو، خدا کے خوف، آخرت کی فکر تعلق مع اللہ اور معاصی سے اجتناب میں ترقی ہو، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت میں اضافہ ہو، اگر حدیث پڑھنے کے دوران یہ چیزیں پیدا نہ ہوں تو خواہ کسی نے علی طور پر کتنے مباحث یاد کر رکھے ہوں، اس نے حدیث کا کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا،

لہذا دورہ حدیث کے سال میں پہنچنے کے بعد اپنی زندگی میں ایک نمایاں تبدیلی لانے کی ضرورت ہے؛ اس زمانہ میں لایعنی مشاغل سے مکمل جہت ناپ کر کے دن رات یہ فکر رہنی چاہئے کہ ہمارے اعمال، اخلاق ہماری سیرت و کردار، ہمارے اقوال و افعال، اس سیرت طیبہ کے کتنے موافق ہیں، جو ہم صبح و شام پڑھ رہے ہیں، فضائل کی احادیث صرف تلاوت کی چیز نہیں ہیں، اور نہ صرف اس کام کے لئے ہیں، بلکہ انھیں حفظ و تہذیب میں بیان کیا جائے، وہ دراصل ہمارے لئے ہیں، ہماری زندگی سنوارنے کے لئے ہیں، اور اگر ہم ان پر عمل نہ کریں تو ان پر عمل کے لئے کوئی دوسری مخلوق پیدا نہیں ہوگی، لہذا سیرہ پڑھنے کے دوران اعمال، اخلاق کی اصلاح کی بطور خاص فکر کرنی چاہئے، اور فضائل و مستحبات کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر حدیث کے علی مباحث یاد کرنے میں کوئی کمی کو تا ہی رہ جائے تو وہ اتنی خطرناک نہیں جتنی خطرناک بات ہے کہ حدیث میں علی مہارت پیدا کرنے کے باوجود اعمال و جنساق اور سیرت و کردار میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہو، اور اگر خدا نخواستہ اس علی مہارت سے دل میں خود پسندی، تکبر اور اپنی ذات کا پندار پیدا ہو جائے تو اس سے زیادہ مہلک چیز کوئی نہیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان بلاؤں سے محفوظ رکھے، آمین، آخر میں طلباء سے ملقبیانہ درخواست ہے کہ وہ اس ناچیز کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں، اور اس کتاب کے جب انھیں کوئی فائدہ پہنچے تو حیا و میتثا احقر اور مرتب سزا کے لئے دعا فرمایا کریں،

وَمَا تَقُولُوا إِلَّا بِنَايَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

احقر
محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

خارج طلبہ دارالعلوم لاہور
۵ ارشوالہ لکھنؤ سن ۱۴۱۵ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى وَسَلَّمَ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ آمَنَّا بَعْدُ ۗ

المقدمة

اہل علم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر علم کے شروع میں خاص طور پر علم حدیث کی ابتداء میں اس علم کے مبارکی سے متعلق کچھ مباحث بیان کرتے ہیں، ان مباحث کو ”روس شمانیہ“ کہتے ہیں، جو آٹھ باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں:-

① علم کی تعریف ② موضوع ③ غرض و غایت ④ درجہ تسمیہ ⑤ علم کی فضیلت ،
⑥ اس علم کی مصنفات کی اقسام ⑦ علم کی تدوین کی تاریخ ⑧ اجناس العلوم میں اس کا مقام ،
ہم اس علم کے مقدمہ میں جو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں ان میں یہ آٹھوں چیزیں بھی شامل ہوں گی اور ان کے علاوہ کچھ اور ضروری مباحث بھی ہیں، اس لئے اس مقدمہ کے مباحث ”روس شمانیہ“ کی ترتیب سے قدرے مختلف ہوں گے،

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لغت عرب کے امام علامہ جریر بن محمد نے صحاح میں حدیث کے معنی اس طرح بیان کئے ہیں کہ
”الحدیث الکلام قلیلہ وراثیہ وجمعہ احادیث“ یہ حدیث کے لغوی معنی ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث لغت کے اعتبار سے ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے، اور حدیث کے اصطلاحی معنی میں علماء کی مختلف عبارتیں ہیں، لیکن یہ اختلاف اقوال یا تو لفظی ہے یا اعتباری، اس موضوع پر سب سے بہترین بحث علامہ طاہر بن صالح الجزائری نے اپنی کتاب

”توجیہ النظر فی اصول الاثر“ میں کی ہے، (یہ چودھویں صدی کی ابتداء کے مشہور عالم ہیں اور ان کی کتاب ”توجیہ نظر“ علم اصول حدیث میں بڑی جامع کتاب ہو اور حال ہی میں مدینہ طیبہ سے شائع ہوئی ہے) وہ فرماتے ہیں کہ دراصل حدیث علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں کچھ اور ہے، اور محدثین کی اصطلاح میں کچھ اور، اس لئے دونوں کی بیان کردہ تعریفوں میں فرق ہو گیا ہے، اصولیتین کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے ”اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله“ اس تعریف میں تقریر بھی داخل ہے، اس لئے کہ افعال کا لفظ اس کو بھی شامل ہو، اسی طرح آپ کے احوال اختیار یہ بھی افعال کے لفظ میں داخل ہو جاتے ہیں، البتہ اس تعریف کی رُوسے وہ روایات حدیث کی تعریف میں نہیں آتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال غیر اختیار یہ کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً آپ کا خلیفہ مبارک، آپ کی ولادت یا وفات کے واقعات کا بیان، لیکن علماء اصول فقہ کے نقطہ نظر سے ایسی روایات کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا کچھ مضرت نہیں، کیونکہ علماء اصول فقہ کا مقصد حدیث سے استنباط احکام ہے، اور ان کے نقطہ نظر سے حدیث صرف وہ ہے جس سے کوئی حکم مستنبط ہوتا ہو، اور جن روایات میں آپ کے احوال غیر اختیار یہ بیان کئے گئے ہیں ان سے چونکہ کوئی حکم مستنبط نہیں ہوتا اس لئے ان کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا علماء اصول فقہ کے نزدیک مضرت نہیں،

اس کے برخلاف حضرات محدثین آپ کے احوال اختیار یہ وغیر اختیار یہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور ان کا مقصد استنباط احکام نہیں بلکہ ہر اس روایت کو جمع کر دینا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی بھی حیثیت سے منسوب ہو، اس لئے ان کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے: ”اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و احواله“ اب یہ تعریف احوال غیر اختیار یہ کو بھی شامل ہو گئی، اسی تعریف کو حافظ سخاوی نے ”فتح المغیث“ ص ۱۲ و المدنیۃ المنورۃ ششمہ ۱۳۸) میں اس طرح پھیلا یا ہے کہ ”والحدیث لغتاً ضد الفقیہ و اصطلاحاً ما اذیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولاً لہ او فعلاً او تقریراً و اوصاف حق العرکات و السكنات فی الیقظة و المنام“

حدیث کی وجہ تسمیہ بارے میں اقوال مختلفہ

حدیث کی وجہ تسمیہ یعنی اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت کے بارے میں

بھی کئی اقوال ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں فرمایا کہ حدیث قدیمہ کی ضد ہے، کلام اللہ قدیم ہے، اس کے مقابلہ میں کلام الرسولؐ کو حدیث کہہ دیا گیا، حافظ سخادمیؒ نے بھی "فتح المیث" میں اسی کی طرف اشارہ کیا، لیکن یہ وجہ تسمیہ بہت بعید معلوم ہوتی ہے، علامہ عثمانیؒ نے مقدمہ "فتح الہام" میں ایک لطیف توجیہ ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ لفظ حدیث "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" سے ماخوذ ہے، دراصل باری تعالیٰ نے اس سورہ میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے عین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، اور ہر انعام پر شکر کرنے کا ایک طریقہ بتلایا ہے:-

① أَلَمْ تَجِدْ لَكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۖ
فَأَمَّا الْكَيْتَابُ فَقَلَّ تَقَرَّرُ،

② وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ۖ
فَلَا تَهْتَمِرْ،

③ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۖ
ہونا ہے، اور "ہدایت" سے مراد شرائع کی تعلیم ہی اس نعمت کے شکر کے بارے میں فرمایا گیا؛ "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ"، یہاں "نعمت" سے مراد شرائع کی تعلیم ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو جن شرائع کی تعلیم فرمائی ہے ان کو آپ دوسروں تک پہنچائیں، آپ نے اپنے قول فعل کے ذریعہ اس حکیم قرآنی کی تکمیل فرمائی لہذا آپ کے اقوال و افعال کا نام "حدیث" رکھا گیا،

علامہ عثمانیؒ کی یہ توجیہ اگرچہ ایک لطیف توجیہ ہے لیکن نکتہ بعد اوقوع کی حیثیت رکھتی؟ احقر کے نزدیک صاف اور بے غبار بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ "حدیث" کو مخصوص کر لینا استعارۃ العام للخاص کی قبیل سے ہے، اور اس استعارہ کے ماخذ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات ہیں، جن میں خود آپ نے اپنے اقوال و افعال کے لئے لفظ "حدیث" استعمال فرمایا، چنانچہ ارشاد ہے: "حَدِّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ"

۱۔ صحیح مسلم ۴۳۲ ص ۴۱۳ کتاب الزہد باب الثبوت فی الحدیث و حکم کتابہ الحدیث

فی حدیث ابی سعید الخدریؓ ۱۳

اس طرح حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اللهم ارحم خلفائي قلنا يا رسول الله ومن هم خلفاؤك؟ قال الذين ياتون من بعدي يروون احاديثي يعلونها الناس اس حدیث کو بعض محدثین نے ضعیف بلکہ بعض نے موضوع قرار دیا ہے، لیکن قاضی عیاضؒ نے "الادماع الی معرفة اصول الروایة وتقئید السماع میں" آ فی شرف علم الحدیث و شرف اہلہ (۱) کے تحت اس حدیث کو بہت سی اسانید سے روایت کیا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث بے اصل نہیں ہے، تیز ایک اور روایت تعدد طرق سے اس مفہوم کی منقول ہے کہ "من حفظ علی امتی امر بعین حدیثی فی امر دینہا بعشہ اللہ فقیر ما وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً و شہیداً" مشکوٰۃ کتاب العلم فی الفصل الثالث (۱) ص ۲۶) یہ حدیث بھی اگرچہ سنداً ضعیف ہے، اور حافظ سخاویؒ نے "المقاصد الحسنہ" میں اس کی تحقیق کی ہے، لیکن تعدد طرق کی بنا پر اسے حسن لغیرہ کہا جا سکتا ہے، تیز مشکوٰۃ المصابیح (۱) ص ۱۳۲) میں کتاب العلم کی فصل اول کے تحت حضرت سمیرہ بن جندبؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث مروی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حدث عنی بحديث یزیری انہ کذب فهو احد الکاذبین" رواہ مسلم، وعن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علی متعمداً فلیتبتوا مقعداً من النار" رواہ الترمذی مشکوٰۃ ص ۲۲) فی الفصل الثانی من کتاب العلم (۲)

بہر حال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ حدیث کا استعمال زمانہ مابعد کی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ خود رسول کریمؐ سے ثابت ہے، لہذا اس سلسلہ میں دوز کار توجیہات کی کوئی حاجت نہیں،

حدیث کے معنی میں چند متقارب الفاظ

حدیث کے معنی میں چند الفاظ اور مستعمل ہوتے ہیں، یعنی روایت، اثر، خبر اور سنت۔

۱۔ الخرجہ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الصفاق من طریق الطبری لہذا فی اخبار اصہبان ۱۳۱ ص ۱۳۱
 ۲۔ وقیہ "احادیثی و سنتی" والعیضی فی مجمع الزوائد ۳۱ ص ۱۲۶ عن الطبرانی فی الاوسط والغنی
 ۳۔ فی الاحیاء ۱ ص ۱۱۱ والسیوطی فی مفتاح الجنۃ ۱۲۳ فی تعلیقات الادماع الی معرفة اصول الروایۃ ص ۲۲
 ۴۔ اضافہ از مرتب، کہ اضافہ از مرتب عانا، اللہ،

صحیح یہ ہے کہ یہ تمام الفاظ علماء حدیث کی اصطلاح میں مراد ہیں، اور انہیں ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کیا جاتا ہے، البتہ بعض حضرات نے ان مصطلحات میں فرق کیا اور البتہ جہاں تک روایت کا تعلق ہے اس کا اطلاق بالاتفاق حدیث کے لغوی مفہوم پر ہوتا ہے یعنی کوئی بھی واقعہ یا کوئی بھی قول خواہ وہ کسی کا ہو روایت کہلاتا ہے، باقی چار الفاظ کے بارے میں اختلاف ہے،

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حدیث صرف آنحضرتؐ کے اقوال و افعال اور احوال کو کہتے ہیں، بعض حضرات خبر کو بھی اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن بعض کے نزدیک دونوں میں تباہی کی نسبت ہے، کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا نام ہے اور خبر آپ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال و افعال کا، اور بعض کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے، قبر عام ہے اور آنحضرتؐ اور دوسرے حضرات کے اقوال و افعال کو بھی شامل ہے اور حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے،

فقہاء خراسان کی اصطلاح یہ ہے: "ان الحدیث اسم للمرفوع والاشراسم للموقوف علی الصحابة والتابعین"۔ اس مناسبت سے امام محمد بن الحسنؒ نے اپنی اس کتاب کا نام جس میں انہوں نے آثار موقوفہ ذکر کئے ہیں کتاب الآثار رکھا ہے، امام غزالیؒ نے بھی احوال العلوم میں فقہاء خراسان ہی کی اصطلاح کو اختیار کیا ہے، لیکن امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم (ج ۱، ص ۶۳) میں لکھا ہے کہ جمہور غلغلتہ سلف کے نزدیک حدیث و آثار میں کوئی فترق نہیں ہے، دونوں کا اطلاق احادیث مرفوعہ و موقوفہ و مقطوعہ سب پر ہوتا ہے علامہ لکھنویؒ نے بھی "لفظ الامانی" (ص ۵۲) میں اسی کو اختیار فرمایا ہے، سنت کے بارے میں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے صرف عمل کا نام ہے، اور یہ احادیث ان میں شامل نہیں، لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ استعمال عام میں حدیث، خبر، اثر، اور سنت میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ حدیث کی مشہور کتاب "منتقى الاخبار من کلام سید البراء صلی اللہ علیہ وسلم" میں لفظ خبر کو حدیث کا مراد قرار دیا گیا ہے، اسی طرح امام محمدؒ نے اپنی کتاب کا نام "شرح معانی الآثار" رکھا ہے، حالانکہ اس میں احادیث مرفوعہ بہت زیادہ ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ آثار حدیث مرفوعہ کو بھی شامل ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے اپنی ایک کتاب کا نام "تہذیب الآثار" رکھا ہے جس میں

رفوع موقوف ہر طرح کی احادیث میں، اسی طرح امام ترمذیؒ، امام ابو داؤدؒ، نسائیؒ، ابن ماجہؒ، بیہقیؒ، دارقطنیؒ اور دارمیؒ وغیرہ نے اپنی کتب کو "السنن" کے نام سے یاد کیا ہے، حالانکہ ان میں قوی احادیث بکثرت موجود ہیں،

محمد ثمین کا یہ طرز عمل بتلاتا ہے کہ محقق بات یہ ہے کہ عام استعمال میں یہ تمام الفاظ مراد ہیں اور ایک کو دوسرے کی جگہ بکثرت استعمال کیا جاتا ہے،

یہ بحث حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی اہنبار السنن میں حضرت شیخ عبدالفتاح مدظلہ العالی کی تحقیق اور حاشیہ کے ساتھ موجود ہے (

علم الحدیث کی تعریف

یہاں تک صرف حدیث کی تعریف بیان ہوئی ہے، اب علم حدیث کی تعریف بھی سمجھنے کی ضرورت ہے، علم الحدیث کی تعریف میں بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں،

علامہ بدر الدین عینیؒ نے "عمدة القاری" میں علم حدیث کی یہ تعریف نقل کی ہے: علم یقترب اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ اور ما یفظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" میں یہ تعریف کی ہے: "معرفة ما الضعیف الی الثقی قولاً لہ وافعالاً اوتقویاً یترک اوصفاً"۔ یہ دونوں تعریفیں بظاہر جامع ہیں، لیکن ان پر اشکال یہ ہے کہ اس میں احادیث موقوفہ و مقطوعہ شامل نہیں ہیں؛ حالانکہ علم حدیث میں تو ان سے بھی بحث کی جاتی ہے، اس اشکال سے بچنے کے لئے "فتح الباقی" مشرح الفیہ العراقیؒ میں علم حدیث کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "معرفة ما الضعیف الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوائی صحابی اوائی من دونہ قولاً اوفعللاً اوصفاً اوتقویاً"۔ یہ تعریف اگرچہ جامع ہے، کیونکہ احادیث موقوفہ و مقطوعہ کو بھی شامل ہے، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ مانع نہیں ہے، کیونکہ اس میں "من دونہ" کے الفاظ بہت عام ہیں جو صحابہؓ و تابعینؓ کے علاوہ ملوک و امراء اور بعد کے لوگوں کو بھی شامل ہیں، ان کی وجہ سے علم تاریخ بھی علم حدیث میں شامل ہو جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تعریف کا نشانہ بھی یہ تھا کہ علم تاریخ کو علم حدیث میں شامل رکھا جائے، اور یہ واقعہ ہے کہ ایک زمانہ دراز تک علم حدیث اور علم تاریخ میں کوئی فرق نہ تھا، اسی وجہ سے حاجی خلیفہ نے "کشف الغنون" میں اور شیخ محمد اعلیٰ تھانویؒ نے "کشاف اصطلاحات الفنون" میں علم حدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے

اس کی زد سے علم تاریخ بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے، انھوں نے لکھا ہے جملۃ الاخبار المرودتاً حدیثاً لیکن یہ بات اُس وقت تک درست تھی جب تک علم حدیث اور علم تاریخ ایک ہی تھے، اور جو جب تیسرا دونوں علیحدہ مدون نہیں تھے، لیکن جب بعد میں علم تاریخ کو بالکل مستقل حیثیت حاصل ہو گئی تو علم حدیث کی تعریف ایسی ہونی چاہئے جو تاریخ کو شامل نہ ہو، لہذا بہتر یہ ہے کہ اس تعریف مذکورہ بالا میں ایک قید کا اضافہ کر کے یوں کہا جائے کہ، ”هو معرفة ما اضيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه ممن يفتى بهم في الدين قولاً او فعلاً او صفة او تعبيراً“ اس قید سے باوجود علماء اور غیر علماء کے واقعات علم حدیث کی تعریف سے حنا راج ہو جائیں گے، اور مقتدی حضرات کے واقعات داخل رہیں گے، کیونکہ حدیث کی کتابیں ان سے بھری ہوئی ہیں، — علم حدیث کی کچھ اور تعریفیں بھی مختلف حضرات سے منقول ہیں، اور بظاہر ان میں تعارض اور تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ علم حدیث کی متعدد اقسام ہیں، کسی نے ایک قسم کی تعریف کی، کسی نے دوسری قسم کی اور کسی نے سب اقسام کو صحیح کر دیا، ہم نے جو تعریف اوپر ذکر کی وہ تمام اقسام کو شامل ہے، تاہم ہر قسم کو الگ سمجھنا بھی ضروری ہے،

الواع علم الحديث

علامہ ابن الاکفانی نے ”ارشاد القاصد“ میں لکھا ہے کہ علم حدیث کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔

① علم رواية الحديث ② علم دراية الحديث،

علم رواية الحديث کی تعریف یہ ہے ”هو علم بنقل اقوال النبي صلى الله عليه وسلم واقواله واحواله بالسماع المتصل وضبطها وتخريجها“

اور علم دراية الحديث کی تعریف یہ ہے کہ ”هو علم يتعرف به انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها“

لہذا کس حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ فلاں کتاب میں فلاں سند سے فلاں الفاظ کے ساتھ مروی ہے، یہ علم رواية الحديث ہے، اور اس حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ... خبر واحد ہے یا مشہور صحیح ہے یا ضعیف، متصل ہے یا منقطع، اس کے رجال تقدیں یا غیر ثقہ، نیز اس حدیث سے کیا کیا احکام مستنبط ہوتے ہیں، اور کوئی تعارض تو نہیں ہے، اگر ہے تو کیونکر رفع کیا جاسکتا ہے، یہ سب باتیں علم دراية الحديث سے متعلق ہیں،

بعض حضرات علماء نے علم درایۃ الحدیث اور علم اصولی حدیث کو مراد قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے ”مقدمۃ فتح البیوم“ میں یہی رائے ظاہر فرمائی ہے، نیز مولانا محمد زکریا صاحب غلام العالی نے ”جزء المسالك“ کے مقدمہ میں اسی طرف رجحان ظاہر فرمایا ہے، لیکن یہ بات عملی نظر سے، وجہ یہ ہے کہ ادھر ہم نے علم درایۃ الحدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے وہ علامہ ابن الاکفانیؒ سے منقول ہے اور ہمارے علم کے مطابق علامہ موصوف نے پہلی بار علم حدیث کی یہ تقسیم کی ہے، بعد میں سب حضرات نے ان کا اتباع کیلئے ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ کی ”تدریب الراوی“ میں بھی یہ تقسیم علامہ ابن الاکفانیؒ ہی کے واسطے سے بیان کی گئی ہے، اس تعریف پر اگر غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جائے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصولی حدیث مراد نہیں ہیں، کیونکہ اس تعریف میں ”استخراج معانی“ کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت کے احکام کا استنباط بھی علم درایۃ الحدیث کا جزو ہے، حالانکہ علم اصولی حدیث میں استخراج معانی سے کوئی بحث نہیں کی جاتی، لہذا صحیح یہ ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصولی حدیث کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہی علم درایۃ الحدیث عام ہے اور علم اصولی حدیث خاص، اس تجربہ کی روشنی میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث کی بھی دو شاخیں ہیں:

① علم اصولی الحدیث جس میں روایت کی اسنادی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے،

② علم فقہ الحدیث جس میں کسی حدیث سے احکام و مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں،

موضوع علم الحدیث بعض علماء نے فرمایا کہ علم حدیث کا موضوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال ہیں، بعض نے کہا کہ سند اور متن علم حدیث کا موضوع ہیں، لیکن زیادہ مقبول قول علامہ کرمانیؒ کا ہے، جنہوں نے فرمایا کہ ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم علم حدیث کا موضوع ہے،

علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ میرے استاذ علامہ محی الدین کا فیجیؒ علامہ کرمانیؒ کے اس قول پر اعتراض کیا کرتے تھے کہ ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو علم طب کا موضوع ہو سکتی ہے، نہ کہ علم حدیث کا، لیکن علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے شیخ کی اس بات پر بڑا تعجب ہوتا ہے، اس لئے کہ علامہ کرمانیؒ نے ذات گو من حیث ہے ہی علم حدیث کا موضوع نہیں بتایا بلکہ من حیث انہ رسول اللہؐ موضوع قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ علم طب کا موضوع نہیں، لہذا کا فیجیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، محقق باہر یہی کہ ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہؐ مطلق علم حدیث کا موضوع ہے، اور آپ کے اقوال و افعال علم درایۃ الحدیث کا موضوع ہیں، اور سند اور متن

سے متعلق ایسی مفصل ہدایات موجود ہیں جو منسربنی افکار سے صراحتاً متصادم ہیں، چنانچہ اس طبقہ کے بعض افراد نے حدیث کو حجت ماننے سے انکار کیا، یہ آواز ہندوستان میں سب سے پہلے سرسید احمد خان اور ان کے رفیق مولوی چراغ علی نے بلند کی، لیکن انھوں نے انکار حدیث کے نظریہ کو عملی الاعلان اور بوضاحت پیش کرنے کے بجائے یہ طریقہ اختیار کیا کہ جہاں کوئی حدیث اپنے مدعا کے خلاف نظر آئی اس کی صحت سے انکار کر دیا،... خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، اور ساتھ ہی کہیں کہیں اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ یہ احادیث موجودہ دور میں حجت نہیں ہوتی چاہئیں اور اس کے ساتھ بعض مقامات پر مفید مطلب احادیث سے استدلال بھی کیا جاتا رہا، اسی ذریعہ سے تجارتی سود کو حلال کیا گیا، معجزات کا انکار کیا گیا، پردہ کا انکار کیا گیا، اور بہت سے مغربی نظریات کو سنبھالا گیا،

ان کے بعد نظریہ انکار حدیث میں اور ترقی ہوئی اور یہ نظریہ کسی قدر منظم طور سے عبداللہ شکر پڑاوی کی قیادت میں آگے بڑھا، اور یہ ایک فرقہ کا بانی تھا، جو اپنے آپ کو اہل قرآن کہتا تھا، اس کا مقصد حدیث سے کلیتاً انکار کرنا تھا، اس کے بعد اسلم جیراج پوری نے اہل فتران سے ہٹ کر اس نظریہ کو اور آگے بڑھایا، یہاں تک کہ غلام احمد پتوہرنے اس فتنہ کی باگ ڈور سنبھال لی اور اسے ایک منظم نظریہ اور محتب فکر کی شکل دیدی، نوجوانوں کے لئے اس کی تحریروں میں بڑی کشش تھی، اس لئے اس کے زمانے میں یہ فتنہ سب سے زیادہ پھیلا، یہاں ہم اس فتنہ کے بنیادی نظریات پر مختصر گفتگو کریں گے،

منکرین حدیث کے تین نظریات | منکرین حدیث کی طرف سے جو نظریات اب تک سامنے آئے ہیں وہ تین قسم کے ہیں؛

① رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ صرف قرآن پہنچانا تھا، اطاعت صرف فتران کی واجب ہو، آپ کی اطاعت "من حیث الرسول" نہ صحابہ پر واجب تھی اور نہ ہم پر واجب ہے، (معاذ اللہ) اور وحی صرف متلو ہے، اور وحی غیر متلو کوئی چیز نہیں ہے، نیز فتران کو ہم کو سمجھنے کے لئے حدیث کی حاجت نہیں

② آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات صحابہ پر تو حجت تھے لیکن ہم پر حجت نہیں،
③ آپ کے ارشادات تمام انسانوں پر حجت ہیں، لیکن موجودہ احادیث ہمارے پاس قابل اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس لئے ہم انھیں ماننے کے مکلف نہیں،

منکرین حدیث خواہ کسی طبقہ یا گروہ سے متعلق ہوں ان کی ہر تحریر ان تین نظریات میں سے کسی ایک کی ترجمانی کرتی ہو، اس لئے ہم ان متضاد نظریات میں سے ہر ایک پر مختصر کلام کرتے ہیں،

نظریہ اولیٰ کی تردید | ① ذَمَّكَانَ رَبِّهِمْ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حَائِطٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا، اس آیت میں ارسال رسول کے

علاوہ "وحیا" ایک مستقل قسم ذکر کی گئی، یہی وحی غیر متلو ہے،

② قرآن کریم میں ہے وَمَا جَعَلْنَا الْقُرْآنَ الْعَرَبِيَّ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ إِلَّا لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ مَنْ يَنْتَعِبْ عَلَيَّ عَقِيبًا اس میں القبلہ سے مراد بیت المقدس ہے، اور اس کی طرف رُخ کرنے کے حکم کو باری تعالیٰ نے جعلتانا کے لفظ سے اپنی جانب منسوب فرمایا، حالانکہ پورے قرآن میں کہیں بھی بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اُسے اپنی طرف منسوب کر کے اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمایا کہ وحی غیر متلو کا حکم بھی اسی طرح واجب التعمیل ہے جس طرح وحی متلو کا،

③ عَلَّمَ اللَّهُ آتَمَكُمْ كُنْتُمْ مَخْتَلِفُونَ أَلْفَكُمْ، اس آیت میں لیالیٰ رمضان کے اندر جماع کرنے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، اور بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی، اس لئے معلوم ہوا کہ قرآن کریم یہ واضح کر رہا ہے کہ اس سے پہلے حرمت جماع کا حکم آیا تھا، حالانکہ یہ حکم قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اس کی مخالفت قرآن کریم کی نظر میں خیانت تھی،

④ وَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِسِدْرَةِ بَدْرٍ وَادَّخَلَ فِيكُمْ آيَاتِهِ الْبُشْرَىٰ وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الْبَاطِلِينَ، وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ، یہ آیت غزوہ احد کے موقع پر نازل ہوئی، اور اس میں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غزوہ بدر میں نزول ملائکہ کی پیشینگوئی فرمائی تھی، حالانکہ یہ پیشینگوئی قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھی،

⑤ وَإِذْ يُرِيدُ لِيُذِخَكُمْ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَنبَأُوا بِغَيْبِ آلِ مُوسَىٰ أَنَّهُمْ يُكْفَرُونَ لَكُمْ، اس میں بھی جس دعوہ کا ذکر ہے وہ وحی غیر متلو کے ذریعہ ہوا تھا، کیونکہ قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں،

⑥ وَإِذْ نَادَىٰ نَارُ الْآلِ الْكَافِرِينَ إِلَى الْبَعْضِ أَنْزِلُوا حِينًا فَكَلَّمْنَا كَثِيرًا مِنْهُمْ وَآطَقْنَا كَثِيرًا مِنْهُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ، وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ، وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ، اس میں صاف مذکور ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ کا پورا واقعہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر فرمادیا اور قرآن میں کہیں یہ واقعہ مذکور نہیں، لامحالہ یہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا،

⑦ سَيَسْأَلُونَكُم بِمَا لَمْ يُلَاقُواكُم بِهِ مِنْ قَبْلُ وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ، اس آیت میں بھی اس واقعہ کا ذکر ہے،

ذُرُّوهُ نَسَبَكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّبِعُوا أَوْلَادَهُمْ كُلٌّ لَنْ يُتَّبِعُوا تَاكُنْ لِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ، اس آیت میں یہ مذکور ہے کہ منافقین کے غزوہ خیبر میں شریک نہ ہونے کی پیشین گوئی اللہ تعالیٰ نے پہلے سے فرمادی تھی، ظاہر ہے کہ یہ پیشین گوئی بھی وحی غیر منقولہ کے ذریعہ تھی، کیونکہ قرآن کریم میں اس کا اہم اور ذکر نہیں ہے،

۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وَ يُعَذِّبُهُمْ بِكُتَابٍ وَ الْحِكْمَةِ نِزَارًا شَاءَ وَ أَمَّا نُنَّا إِلَيْكَ الْبَلِيغَاتِ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ، ان آیتوں سے صاف واضح ہے کہ آپ کا منصب ایک ڈاکے کی طرح (معاذ اللہ) محض پیغام پہنچا دینا ہی نہیں تھا، بلکہ تعلیم، کتاب و حکمت اور تمہیں و تشریح بھی تھا، اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ کے ارشاد و حجت نہیں تو کتاب و حکمت کی تمہیں کس طرح ہو سکتی ہے؟ کیا کتاب اللہ کی تمہیں و تشریح کے لئے آپ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی؟ اور ظاہر ہے کہ اس کے بغیر تعلیم ممکن نہیں، تو جب تک آپ کی باتیں حجت نہ ہوں تعلیم کا کیا فائدہ ہے؟

۹) قرآن کریم میں جگہ جگہ آطِيعُوا اللَّهَ کے ساتھ آطِيعُوا الرَّسُولَ کے الفاظ مذکور ہیں جو صرف حجت و حدیث پر دلالت کرتے ہیں، اس کے بارے میں منکرین حدیث عموماً یہ کہا کرتے ہیں کہ یہ اُطَاعَتْ بحیثیت حجت فی الشرع ہونے کے نہیں، بلکہ بحیثیت مرکزِ اہمیت یا حاکم ہونے کے ہے، یعنی آپ کے ارشادات ایک حکمران کی حیثیت سے آپ کے زمانہ کے لوگوں کے لئے واجب العمل تھے، اور آپ کے بعد جو بھی حاکم آئے اس کی اطاعت کی جائے گی، نہ کہ آپ کی، اس کے درجہ اب ہیں، ایک تو یہ کہ حاکم کی اطاعت کا ذکر مستقل طور سے آگے کیا گیا ہے، یعنی اُولَى الْاٰخِرِ وَنُكَلِّهُ، لِهٰذَا الطَّاعَةِ رَسُوْلًا اس پر محمول نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہاں آطِيعُوا الرَّسُوْلَ کا جملہ استعمال کیا گیا ہے، اور یہ مسلک قاعدہ ہے کہ جب کسی اہم مشق پر کوئی حکم لگایا جائے تو مادۃ اشتقاق اس حکم کی علت اور مدار ہوا کرتا ہے، جیسے اکرام العالم میں اکرام کی علت علم ہے، اسی طرح آطِيعُوا الرَّسُوْلَ میں اطاعت کی علت رسالت ہرگز نہ کہ اہمیت،

۱۰) فَلَا وَرَيْفَ لَآئِيْكُمْ مِّنْ حَتَّىٰ يَجْزِيَكُمْ لَكُمْ فِيْ مَا تَشْعُرُ بَيْنَهُمْ لَكُمْ لَا يَحِبُّ دَا فِيْ اَنْفُسِهِمْ مَخْرَجًا مِّمَّا قَدَّمْتُمْ وَ يَسْتَلِئُوْا السَّلِيْمًا، اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ کے ارشادات کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدارِ ایمان ہے،

۱۱) قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث منقول ہیں، اور ان کے ارشادات

کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے، اور نہ ماننے پر عذاب نازل کیا گیا ہے، یہ بات حجیت حدیث کی واضح دلیل ہے،

(۱۲) انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نہیں اتری، اگر ان کے ارشادات واجب العمل نہ تھے تو انہیں بھیجا ہی کیوں گیا؟

(۱۳) قرآن کریم میں حضرت ابراہیم کے خواب کا واقعہ مذکور ہے، جس میں ذبیحہ دلدہ کا حکم دیا گیا تھا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انبیاء کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ وحی غیر منطوقہ، چند عقلی دلائل ① قرآن کریم میں زندگی کے ہر شعبہ کے متعلق جو ہدایات وحی گئی ہیں وہ عموماً بنیادی احکام پر مشتمل ہیں، ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے

سب احادیث نے بتائے، نماز پڑھنے کا طریقہ اور اس کے اوقات اور تعداد رکعات کی تعیین، ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن میں مذکور نہیں ہے، اگر احادیث حجت نہیں تو "آتِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" پر عمل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہی کہ صلوٰۃ کے معنی عربی لغت کی رو سے "تحریک الصلوٰۃ" ہے، لہذا "آتِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" کا مطلب یہ ہے کہ رقص کے اڑے قائم کرو تو اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہے؟

(۲) مشرکین عرب کی یہ خواہش تھی کہ کتاب اللہ کو بڑا سطر رسول بھیجنے کے بجائے براہ راست ہم پر اتارا جائے "حَسْبِيَ شَیْءٌ عَلَیْنَا کَمَا بَانَ لِنَفْسِ ذٰلِكَ" ظاہر ہے ایسی صورت میں معجزہ بھی زیادہ ظاہر ہوتا اور مشرکین کے ایمان لانے کی امید بھی زیادہ ہوتی، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار نہیں فرمایا، سوال یہ ہے کہ اگر احادیث حجت نہیں ہیں تو رسول کے بھیجنے پر کیوں اصرار کیا گیا؟ درحقیقت رسول کو اس لئے بھیجا گیا کہ ہنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کے لئے کبھی کافی نہیں ہو سکتی، تا وقتیکہ کوئی ایسا معلم نہ ہو جو اس کے معانی کو متعین کرے، اور خود اس کا عملی نمونہ بن کر نکل آئے، اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اُس کا ہر قول و فعل واجب الاتباع نہ ہو،

(۳) تمام اُمت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی آئی ہے، اگر یہ سب کے سب لوگ گمراہ تھے اور چودہ سو سال کی مدت میں پروردگار صاحب کے سوا اسلام کا کوئی سمجھنے والا پیدا نہیں ہوا تو پھر یہ سوچنا چاہئے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی ایک فرد بشر نے بھی نہ سمجھا ہوا

منکرینِ حدیث کے دلائل

① منکرین حدیث اپنی دلیل میں سب سے پہلے تو یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ وَتَقَدَّ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُشَاقِكُمْ اِن کا کہنا ہے کہ اس آیت کی زور سے قرآن بالکل آسان ہے، لہذا اسے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کے لئے کس کی تعلیم اور تشریح کی حاجت نہیں، جو اب اس کا یہ ہے کہ قرآن کریم کے معنایں دو قسم پر مشتمل ہیں، کچھ معنایں تو ایسے ہیں جن کا مقصد خوفِ خدا، فکرِ آخرت، امانت الی اللہ پیدا کرنا اور عام نصیحت کی باتیں کرنا ہیں، اور کچھ معنایں ایسے ہیں جن میں احکام و شرائع اور ان کے اصول بیان فرمائے گئے ہیں، وَتَقَدَّ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کی آیت پہلی قسم کے معنایں سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری قسم کے معنایں سے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وَتَقَدَّ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کے ساتھ كَلِمَاتٍ يُذَكِّرُنَّ بِمَا كُنْتُمْ تُعْمَلُونَ اگر سبب احکام بھی آسان ہوتا تو یہ قید نہ ہوتی، نیز آگے "فَهَلْ مِنْ مُشَاقِكُمْ" فرمایا گیا، ذکہ عقلِ جنت مُسْتَشْبِهًا يَا هَلْ مِنْ مُجْتَهِدِينَ" اس کے علاوہ قرآن کریم کی کئی آیتوں میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ کتاب بغیر رسول کے سمجھ میں نہیں آسکتی، مثلاً: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ الَّذِي كُنْتُمْ تُخْفَتُونَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا بِكَلِمَاتٍ لِّمَنْ يَعْلَمُ ۝﴾

② منکرین حدیث کہتے ہیں کہ قرآن نے جگہ جگہ اپنی آیات کو میناٹ قرار دیا ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود واضح ہے، توضیح کی ضرورت نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مضمون ہمیشہ بنیادی عقائد سے متعلق لایا گیا ہے، اور اس کا مطلب ہے کہ توحید اور رسالت اور آخرت کے دلائل اتنے واضح ہیں کہ ذرا توجہ کی جائے تو دل میں اتر جاتے ہیں، عیسائیوں کے عقیدہ تثلیث کی طرح نہیں کہ ساری دنیا میں کریم لُئے سمجھ نہیں پائی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احکام کے معاملہ میں بھی وہ بالکل آسان ہوا یا ان کی توضیح کے لئے کسی رسول کی حاجت نہیں،

③ ﴿إِنَّمَا آتَيْنَا بَصُرًا بِغَضَبِكَمْ يُؤْمِنُ كَثِيرٌ﴾، منکرین حدیث کہتے ہیں کہ اس آیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دو مسکرا سنانوں کی طرح انسان قرار دیا گیا ہے، لہذا یہ آیت صریح ہے کہ آپ پر نازل ہونے والی وحی منلو تو واجب الاتباع ہے، لیکن خود آپ کے ارشادات واجب العمل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ استدلال آیت کو اس کے سیاق سے الگ کر کے کیا گیا ہے، حقیقت یہ آیت ان مشرکین کے جواب میں آئی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات کا مطالبہ کیا کرتے تھے، جواب میں فرمایا گیا کہ میں تمہارے جیسا بشر ہوں، اس لئے اپنی مرضی سے معجزہ دکھانے پر قادر ہوں

تا وقتیکہ اللہ نہ چاہے، اس سے معلوم ہوا کہ مثلکھ میں تشبیہ صرف عدم القدرة علی المعجزہ بقیصر مشیت اللہ میں ہو، من کل الوجہ نہیں، دوسرے اسی آیت میں دوسرے انسانوں کے ساتھ ماہی الفرق وحی کو قرار دیا گیا، اسی اور وحی کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے، جو وحی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل کر لہذا اس سے واجب الاتباع نہ ہونے پر استدلال محض لغوی ہے،

④ منکرین حدیث ان واقعات سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی عمل پر قرآن کریم میں عتاب نازل ہوا، مثلاً غزوہ بدر کے موقع پر قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا، ان کا کہنا یہ ہے کہ اس واقعہ میں قرآن نے تصریح کر دی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ رضائے خداوندی کے موافق نہ تھا، اس لئے آپ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق کیسے حجت کہا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بیشک آپ سے اجتہادی عرضش ہوئی جس پر بذریعہ وحی متنبہ کر دیا گیا، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہی واقعہ حجیت حدیث پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ جب قرآن نے اس عرضش اجتہادی پر تنبیہ نہیں کی اس وقت تک تمام صحابہ نے اس حکم پر آپ کا اتباع کیا، اور جب قرآنی تشبیہ نازل ہوئی تو اس میں آپ پر تو یہ مجبوراً نہ عتاب ہوا کہ "تأخاگان یلیقی آتشت یکذون لکما تملی الایة لیکن صحابہ پر کوئی عتاب نہیں ہوا، کہ اس فیصلہ میں انھوں نے آپ کی اتباع کیوں کی، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں صحابہ کرام نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اتباع کر کے اپنا فریضہ ادا کیا تھا، اور آپ کے فیصلہ کی تمام تر ذمہ داری خود آپ پر ہی تھی

⑤ منکرین حدیث اس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آپ نے انصارِ مدینہ کو تأییر نخل سے منع فرمایا، صحابہ کرام نے تأییر کو چھوڑ دیا، تو پیداوار گھٹ گئی، اس پر آپ نے نسر مایا اَسْتَمِعُوا اَعْنٰکُمْ یا مَوْرِدٌ فَمَا کُنْتُمْ یعنی اس معاملہ میں میری اتباع تم پر واجب نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی دو حیثیتیں ہیں، ایک وہ ارشادات جو آپ نے بحیثیت رسول بیان فرمائے، اور دوسرے وہ ارشادات جو شخصی مشوروں کی حیثیت میں صادر ہوئے، انتہا علما یا مورِدِ دُنْیَا کُنْتُمْ کا تعلق دوسری قسم کے ارشادات سے ہے، اور عملی بحث پہلی قسم کے ارشادات پر..... لہذا یہ استدلال درست نہیں ہے، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ پست لگاتا ہاے لئے متغیر ہے کہ کونسا ارشاد کس حیثیت کا ہے، اس لئے آپ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق حجت نہیں کہا جاسکتا، اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی اصل حیثیت رسول کی حیثیت ہے، لہذا آپ کے ہر قول و فعل کو اس حیثیت پر محمول کر کے حجت قرار دیا جائے گا، الایہ کہ کسی جگہ

کوئی دلیل یا قرینہ اس بات پر قائم ہو جائے کہ یہ ارشاد شخصی مشورہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ پورے ذخیرہ احادیث میں شخصی مشوروں کی مثالیں گہنی گہنی ہیں، اور ایسے مقامات پر یہ تصریح موجود ہے کہ یہ ارشاد شرعی حکم نہیں بلکہ شخصی مشورہ ہے، ان چند مقامات کے سوا باقی تمام ارشادات بحیثیت رسول صادر ہوئے ہیں اور حجت ہیں،

نظریہ ثانیہ کی تردید | اس نظریہ کے مطابق احادیث صحابہ کے لئے حجت تھیں، لیکن ہمارے لئے حجت نہیں، یہ نظریہ اتنا بدیہی البطلان ہے کہ اس کی تردید کے لئے کسی تفصیل کی ضرورت نہیں، اس کا خلاصہ تو یہ نکلتا ہے کہ معاذ اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عبد صحابہ تک مخصوص تھی، حالانکہ مندرجہ ذیل آیات اس کی صراحتاً تردید کرتی ہیں:-

① يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا،

② وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَمَا نَاءُ لِنَّاسٍ بِشِيرَاءٍ وَذَنْبِيرًا،

③ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ،

④ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدٍ لَّيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا،

اس کے علاوہ بنیادی سوال یہ ہے کہ فہم شرآن کے لئے تعلیم رسول کی حاجت ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو رسول کو بھیجا ہی کیوں گیا؟ اور اگر ہے تو عجیب معاملہ ہے کہ صحابہ کو تو تعلیم کی حاجت ہو اور ہمیں نہ ہو، حالانکہ صحابہ نے نزول شرآن کا خود مشاہدہ کیا تھا، اسباب نزول سے وہ پوری طرح خود بخود واقف تھے، نزول قرآن کا ماحول ان کے سامنے تھا، اور ہم ان سب چیزوں سے محروم ہیں، اس کے جواب میں منکرین حدیث وہی پرانی بات کہا کرتے ہیں کہ آپ کی اطاعت صحابہ کرام پر بحیثیت مرکزِ ملت واجب تھی نہ کہ بحیثیت رسول، لیکن اس بات کی تردید پہلے کی جا چکی ہے،

نظریہ ثالثہ کی تردید | یہ کہنا بالکل باطل ہے کہ احادیث حجت تو ہیں لیکن ہم تک قابل اعتماد ذرا کج سے نہیں پہنچیں، اس پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں:-

① ہم تک قرآن بھی اپنی واسطوں سے پہنچا ہے جن واسطوں سے حدیث آئی ہے، اب اگر یہ واسطے ناقابل اعتماد ہیں تو قرآن سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا، منکرین حدیث اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن نے "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ لَعَلَّكُمْ تَحْفَظُونَهُ" کہہ کر اپنی حفاظت کا خود ذمہ لیا ہے، حدیث کے بارے میں ایسی کوئی ذمہ داری نہیں لی گئی، لیکن اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ لَعَلَّكُمْ تَحْفَظُونَهُ" کی آیت بھی تو

ہم تک اپنی واسطوں سے پہنچی ہے، جو بقول آپ کے ناقابل اعتماد ہیں، تو اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ آیت کسی نے اپنی طرف سے نہیں بڑھائی، دو سکر اس میں تشریح کی حفاظت کا ذمہ لیا گیا ہے، اور قرآن باقناع اصولین نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اس لئے یہ آیت صرف الفاظ قرآن کی نہیں بلکہ معانی قرآن کی حفاظت کی بھی مناسبت لیتی ہے، اور معانی تشریح کی تعلیم حدیث میں ہوئی، اور اگر وہ کہا جائے کہ تشریح کا منجانب اللہ مزاج ہم پر ان واسطوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے اعجاز اور بلاغت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے اور احادیث میں وہ اعجاز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو قرآن کا اعجاز تاجل کے لوگوں کے لئے آیات تحدی سے ثابت ہوتا ہے، اور آیات تحدی بھی اپنی واسطوں سے پہنچی ہیں، کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ ان ناقابل اعتماد واسطوں نے یہ آیات محض اس لئے بڑھادی ہوں کہ لوگ قرآن کو من جانب اللہ سمجھیں، دوسری بات یہ ہے کہ اعجاز قرآن کا ثبوت اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر موقوف ہے کہ تشریح کے چیلنج کے جواب میں کوئی شخص بھی اس جیسا کلام پیش نہیں کر سکا، اور یہ واقعہ احادیث کے سوا اور کہاں سے معلوم ہوا،

⑤ جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ احادیث واجب لعل ہیں تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قیام قیامت تک محفوظ رہیں گی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے احادیث کو واجب العمل کر دیا لیکن ان کی حفاظت کا کوئی انتظام نہیں فرمایا، گویا بندوں کو تکلیف المالباط میں مبتلا کیا، اور یہ بات "لَا يَخْفَىٰ لَدُنَّ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" کے بالکل خلاف ہے،

⑥ منکرین حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ احادیث یعنی اخبار و احادیث خود محدثین کی تصریح کے مطابق ظنی ہیں، اور ظنی کی پیروی قرآن کریم کی تصریح کے مطابق ممنوع ہے، "إِنْ يَشِيعُونَ إِلَّا النَّوْءَ وَإِنَّ النَّفْسَ لَا يَخْفَىٰ مِنْ الصَّحِّحِ مَشِيعًا"۔ لیکن اُن کا یہ قول بھی محض دلیل و تلبیس ہے، واضح ہے کہ ظن عربی زبان میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے،

(۱) اصل اور یقین (۲) ظن غالب (۳) علم یعنی استدلالی، خود قرآن کریم کی آیا: "وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّكَ مُبَشِّرٍ وَلَا تَنْهَىٰ"۔ ظن یقین مستعمل ہے،

① الَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ② قَالَ الَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ③ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ④ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑤ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑥ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑦ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑧ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑨ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑩ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑪ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑫ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑬ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑭ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑮ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑯ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑰ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑱ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑲ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑳ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉑ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉒ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉓ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉔ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉕ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉖ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉗ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉘ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉙ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉚ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉛ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉜ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉝ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉞ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉟ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊱ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊲ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊳ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊴ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊵ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊶ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊷ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊸ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊹ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊺ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊻ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊼ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊽ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊾ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊿ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ① وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ② وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ③ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ④ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑤ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑥ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑦ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑧ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑨ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑩ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑪ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑫ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑬ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑭ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑮ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑯ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑰ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑱ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑲ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ⑳ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉑ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉒ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉓ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉔ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉕ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉖ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉗ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉘ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉙ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉚ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉛ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉜ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉝ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉞ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㉟ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊱ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊲ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊳ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊴ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊵ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊶ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊷ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊸ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊹ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊺ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊻ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊼ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊽ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊾ وَالَّذِينَ يَنْتَوُونَ عَنْهُمْ فَلْيُؤَاذِبُوا بِهِمْ ㊿

تعلق ہے شریعت کے بے شمار مسائل میں اُسے تحت قرار دیا گیا ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُسے تحت مانے بغیر انسان ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا، کیونکہ ساری دنیا اسی ظن غالب پر قائم ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ اخبارِ آحاد اسی قسم کا ظن پیدا کرتی ہیں، البتہ بعض اخبارِ آحاد جو مزید بالقرائن ہوں علمِ نظری یقینی کا فائدہ بھی دیتی ہیں، مثلاً وہ احادیث جو مسلسل لفظاً والا تھیں، ⑤ احادیث جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہیں اُن پر ناقابلِ اعتماد ہونے کا فتویٰ لگا دینا بے خبری کی دلیل ہے، اور حقیقت احادیث کی حفاظت کا جو انتظام کیا گیا وہ بے نظیر ہے، جس کی تفصیل تدوینِ حدیث کی تاریخ سے معلوم ہو سکتی ہے،

تدوینِ حدیث

منکرینِ حدیث یہ کہا کرتے ہیں کہ احادیثِ تیسری صدی جبری میں مدون کی گئیں، اس لئے یہ اعتماد نہیں ہے کہ وہ اصلی صورت پر باقی رہی ہوں، لیکن یہ مغالطہ بالکل بے بنیاد ہے، اس لئے کہ سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ حدیث کی حفاظت کا عمدہ رسالت سے لے کر اب تک کیا اہتمام ہوا حفاظتِ حدیث کا راستہ صرف کتابت ہی نہیں بلکہ دستِ قابلِ اعتماد ذرائع بھی ہیں، اور یقیناً معلوم ہوتا ہے کہ عمدہ رسالت اور عمدہ صحابہؓ میں حفاظتِ حدیث کے لئے تین طریقے بہت عمال کئے گئے، جو مندرجہ ذیل ہیں:-

حِفْظِ رِوَايَتِ | حفاظتِ حدیث کا پہلا طریقہ احادیث کو یاد کرنا ہے، اور یہ طریقہ اس دور کے لحاظ سے انتہائی قابلِ اعتماد تھا، اہل عرب کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی حافظے عطا فرمائے تھے، وہ صرف اپنے ہی نہیں بلکہ اپنے گھوڑوں تک کے نسب نامے ازبر یاد کر لیا کرتے تھے، ایک ایک شخص کو ہزاروں اشعار حفظ ہوتے تھے، اور بسا اوقات کسی بات کو صرف ایک بار سن کر یاد دیکھ کر پوری طرح یاد کر لیتے تھے، تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ایک درمیان بیان کی جاتی ہیں:

صحیح بخاری میں حضرت جعفر بن عمرو الضمری بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ عبید اللہ بن عدی بن الغیار کے ساتھ حضرت وحشیؒ سے ملنے گیا، عبید اللہؒ نے اُن سے پوچھا کہ کیا آپ مجھے سچا آکر ہیں؟ تو حضرت وحشیؒ نے فرمایا کہ میں آپ کو پہچانتا تو نہیں البتہ مجھے اتنا یاد ہے کہ آج سے ساہا سال پہلے میں ایک دن عدی بن الغیار نامی ایک شخص کے یہاں گیا تھا، اس دن عدی کے یہاں

ایک بچہ بیدار ہوا تھا، میں اس بچہ کو چادر میں لپیٹ کر اس کی مرضی کے پاس لے گیا تھا، بچہ کا سارا جسم ڈھکا ہوا تھا، صرحت پاؤں میں نے دیکھے تھے، تمہاریے پاؤں اس بچہ کے پاؤں کے ساتھ بہت مشابہ ہیں، غور کرنے کی بات ہے کہ جو قوم انہی معمول باتوں کو اتنے وثوق کے ساتھ یاد رکھتی ہو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یا دیکھنے کا کتنا اہتمام کرے گی جبکہ وہ انھیں اپنے لئے راہ نجات سمجھتے ہوں، خاص طور سے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان کے سامنے آچکا تھا، کہ۔

نَصْرَ اللَّهِ عَبْدًا مَبِيعَ مَقَالَتِي نَعَقَطَهَا وَوَعَاَهَا وَإِذَا هَا لَمْ يَرَوْهَا الشَّافِعِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الْمَدْخَلِ وَرَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتُّومَذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ وَالدَّارِمِيُّ عَنْ زَيْدِ بْنِ حَنَّالٍ (مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی ۱۵، ص ۳۵) چنانچہ یہ بات واضح ہے کہ صحابہؓ نے اس کا حیرت انگیز طور پر اہتمام کیا،

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "الاصابہ" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ مروان بن الحکم نے حضرت ابو ہریرہؓ کے حافظ کا امتحان لینا چاہا اور انھیں بلا کر احادیث بیان کرنے کی درخواست کی، حضرت ابو ہریرہؓ نے بہت سی احادیث سنائیں، ایک کاتب اُن کو لکھتا رہا، یہاں تک کہ حضرت ابو ہریرہؓ چلے گئے، عبدالملک نے اگلے سال انھیں پھر بلوایا، اور ان سے کہا کہ جو احادیث آپ نے پچھلے سال لکھوائی تھیں وہی احادیث اسی ترتیب کے ساتھ سنائیے، حضرت ابو ہریرہؓ نے پھر احادیث سنائی شروع کیں، کاتب اپنی کتاب سے ان کا مقابلہ کرتا رہا، کسی جگہ ایک حرف ایک نقطہ ایک شوٹ کی تبدیلی نہیں کی، اہتمام یہ ہے کہ ترتیب بالکل وہی تھی، اور کوئی حدیث مقدم موخر نہیں ہوتی،

اس قسم کے حیرت انگیز واقعات اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو غیر معمولی حافظہ صرف حفاظت حدیث کے لئے عطا فرمائے تھے، بلاشبہ ایسے حافظے حدیث کے لئے اتنے ہی قابل اعتماد ذرائع ہیں جیسے کتابت،

دوسرا طریقہ تعامل حفاظت حدیث کا دوسرا طریقہ جو صحابہؓ نے ختم کیا تھا وہ تعامل کرتے تھے، بہت سے صحابہؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کوئی عمل کیا اور اس کے بعد فرمایا ہنگذا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ، یہ طریقہ نہایت قابل اعتماد طریقہ ہے، اس لئے کہ جس بات پر انسان خود عمل کرے وہ ذہن میں کالغش علی العجز ہوتی ہے،

تیسرا طریقہ، کتابت | احادیث کی حفاظت کتابت کے ذریعے سے بھی کی گئی، اور تاریخی طور پر کتابت حدیث کو چار مراحل پر تقسیم کیا جاسکتا ہے،

- ① متفرق طور سے احادیث کو قلمبند کرنا،
- ② کسی ایک شخصی صحیفہ میں احادیث کو جمع کرنا، جس کی حیثیت ذاتی یادداشت کی ہو،
- ③ احادیث کو کتابی صورت میں بغیر ترویج کے جمع کرنا،
- ④ احادیث کو کتابی صورت میں ترویج کے ساتھ جمع کرنا،

عہد رسالت اور عہد صحابہ میں کتابت کی پہلی دو قسمیں اچھی طرح رائج ہو چکی تھیں، مگر نبی حدیث، عہد رسالت میں کتابت حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مشکم وغیرہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "لا تکتبوا عتی و من کتب عتی غیر القرآن فلیحده"..... مگر یہ حدیث کا کہنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کتابت حدیث سے منع فرمانا، اس کی دلیل ہے کہ اس دور میں حدیثیں نہیں لکھی گئیں، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ احادیث جمع نہیں، ورنہ آپ انھیں اہتمام کے ساتھ قلمبند فرماتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتابت حدیث کی یہ ممانعت ابتداء اسلام میں تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت تک قرآن کریم کسی ایک نسخہ میں مدون نہ ہوا تھا، بلکہ متفرق طور سے صحابہ کے پاس لکھا ہوا تھا، دوسری طرف صحابہ کرام بھی ابھی تک اسلوب قرآن سے لکھے مانوس نہ تھے کہ وہ قرآن اور غیر قرآن میں باوقار نظر تیز کر سکیں، ان حالات میں اگر احادیث بھی لکھی جائیں تو خطوہ تھا کہ وہ قرآن کے ساتھ گڑبگڑ ہو جائیں، اس خطوہ کے پیش نظر اور اس کے انسداد کے لئے آپ نے کتابت حدیث کی ممانعت فرمادی، لیکن جب صحابہ کرام اسلوب قرآن سے پوری طرح مانوس ہو گئے، تو آپ نے کتابت حدیث کی اجازت بھی دیدی، جس کے متعدد واقعات کتب حدیث میں منقول ہیں،

① جامع ترمذی میں امام ترمذی نے ابواب العلم میں اس پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے؛ "باب ما جاء فی التخصص فیہ" اور اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ:

ثَالِ كَان رَجُلٌ مِّنَ الْاَنْصَارِ يَجْلِسُ اِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَسْمَعُ مِنَ النَّبِيِّ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُهُ وَلَا يَحْفَظُهُ فَشَكَى ذٰلِكَ اِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنِّي لَا سَمْعَ مِنْكَ الْاَحَدِيْثَ فَيُعْجِبُنِي وَلَا اَحْفَظُهَا فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعْنِ بِسَمِيْنِكَ وَاَوْمَأْ بِمِيْدَانِكَ " (جامع ترمذی ص ۱۰۶)

۲) امام ابو داؤد اپنی سنن میں اور امام حاکم مستدرک درج ۱ ص ۱۰۴ کتاب العلم الامر کتاب الحدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ "كنت اكتب كل شيء اسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم اور میں حفظہ فہمתי قریش و قالوا انا نكتب كل شيء سمعہ و رسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا فاسكت عن الكتابة فذكرت ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاواماً باصبه الى فيه فقال اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه الا حق ولفظه لابن داؤد ج ۲ ص ۵۳ و ص ۵۴ کتاب العلم

۳) مستدرک حاکم میں انہی حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "قيدوا العلم قلت وما تقيدناه قال كتابته" مستدرک ج ۱ ص ۱۰۶ کتاب العلم قيدوا العلم بالكتابة

۴) عن ابى هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب فذکر قصة في الحدیث فقال ابو شاة اکتبوا لى رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اکتبوا لى شاة وفى الحدیث قصة هذا حدیث صحیح و ترمذی میں "ابو الجهم باب ما جاء فى الرخصة فيه" ورواه البخارى فى کتاب العلم تحت باب كتابة العلم ج ۱ ص ۲۱ و ۲۳

اس قسم کی احادیث اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ کتابت حدیث کی ممانعت کسی امر عارض کی بنا پر تھی، اور جب وہ عارض مرتفع ہو گیا تو اس کی اجازت بلکہ حکم دیا گیا،

علامہ نووی نے منہج کتابت حدیث کی ایک اور توجیہ ذکر کی ہے، اور وہ یہ کہ مطلقاً کتابت کسی بھی زمانہ میں ممنوع نہیں ہوئی، بلکہ بعض حضرات صحابہ ایسا کرتے تھے کہ آیات قرآنی لکھنے کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تفسیر بھی اسی جگہ لکھ لیا کرتے تھے، یہ صورت بڑی خطرناک تھی، کیونکہ اس سے آیات قرآنی کے ملتبس ہو جانے کا قومی اندیشہ تھا، اس لئے صرف اس صورت کی ممانعت کی گئی تھی، قرآن سے الگ احادیث لکھنے کی کوئی ممانعت نہیں تھی، علامہ نووی کی یہ توجیہ بہت قرین قیاس ہے، اور اس کی تائید سنن نسائی کی ایک روایت سے بھی ہوئی ہے، جو امام نسائی نے "کتاب العلوة باب لمحافظة على صفة العاصم من الغل کی ہو کہ حضرت عائشہ نے اپنے ایک غلام کو قرآن کریم لکھنے کا حکم دیا، اور جب وہ اس آیت پر پہنچا کہ "وَأَخَذُوا عَلَى الصَّلواتِ وَالصَّلواتِ الوُسْطى" تو حضرت عائشہ نے لفظ "وَسْطى" کے بعد "وَصَلوة العَصم" سے

بڑھانے کا حکم دیا، ظاہر ہے کہ لفظ "العصر" قرآن کریم کا حصہ نہیں تھا، بلکہ بطور تشریح بڑھایا گیا تھا، اور اس زمانہ میں چونکہ متن اور شرح میں امتیاز کی وہ علامات رائج نہیں تھیں جو بعد میں رائج ہوئیں، اس لیے یہ لفظ متن ہی کے ساتھ لکھ دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے صحابہ بھی آپ کی بیان منسوخ شدہ تشریحات اسی طرح لکھ لیتے ہوں گے، ظاہر ہے کہ اگر اس رواج کو عام ہونے دیا جاتا تو متن و مترآن کی تعیین اور حفاظت ایک درد سر بن جاتی، درحقیقت معاملت کتابت حدیث کے ذریعہ اسی عظیم خطرہ کا سدباب کیا گیا تھا، لیکن قرآن کریم سے الگ احادیث لکھنے کا رواج ہر دور میں جاری رہا، چنانچہ عبدصاحبہ میں حدیث کے کئی مجموعے جو ذاتی نوعیت کے تھے تیار ہو چکے تھے، اس کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:-

① الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ؛ مسند حسد میں روایت ہو کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے احادیث کا جو مجموعہ تیار کیا تھا اس کا نام "الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ" رکھا تھا، یہ عبدصاحبہ کے حدیثی مجموعوں میں سب سے زیادہ ضخیم صحیفہ تھا، اُس کی احادیث کی کل تعداد یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی، لیکن حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت سے جو صحیح بخاری ج ۲ ص ۲۲ کتاب العلم باب کتاب العلم وغیر میں موجود ہے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:- "ما من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم احد الا كتبوا عنه (امی عن النبي صلى الله عليه وسلم) حتى الا ما كان من عهد الله بن عمرو فانته كان يكتب ولا اكتب"

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرو کی احادیث حضرت ابو ہریرہ کی احادیث سے زیادہ تھیں حضرت ابو ہریرہ کی مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چونتیس یا پانچ ہزار تین سو پچترہی اور صحیح قول دو سو اسی ہے، لہذا ابن عمرو کی احادیث یقیناً اس سے زیادہ ہوں گی، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کا یہ ارشاد بجا الہ ابو داؤد وحاکم پیچھے گزر چکا ہے، کہ "كنت اكتب كل شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم" اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ "الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ" کی احادیث پانچ ہزار تین سو چونتیس سے زیادہ تھیں، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرو کی مرویات جو مختلف کتب حدیث کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں ان کی تعداد حضرت ابو ہریرہ کی مرویات سے کم ہے، پھر حضرت ابو ہریرہ نے یہ کیسے فرمایا کہ انھیں مجھ سے زیادہ حدیثیں یاد ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثیں یاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ ساری حدیثیں دوسروں کے سامنے روایت بھی کی گئی ہوں، واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ مدینہ طیبہ

ہیں تھے جو اس دور میں طلبہ بانی علم دینی کا مرکز تھا۔ اس لئے انھیں روایت حدیث کے مواقع زیادہ ملے۔ اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمرؓ شام میں رہے، جہاں حدیث کے طلبہ کا اتنا رجوع نہ ہو سکا، اس لئے باوجودیکہ انھیں احادیث زیادہ یاد تھیں ان کی مرویات کی تعداد حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد سے کم رہی، بہر کیف صحیفہ صاۃ اس زمانہ کا ضخیم ترین مجموعہ حدیث تھا، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اسے نہایت حفاظت سے رکھتے تھے، ان کی وفات کے بعد یہ صحیفہ ان کے پڑ پوتے حضرت عمرو بن شعیبؓ کے پاس منتقل ہوا، جو اکثر عن ابیہ عن جدہ کی سند سے احادیث روایت کرتے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں امام یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے، کہ جو حدیث بھی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے آئے تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ صحیفہ صاۃ کی حدیث ہے،

⑤ صحیفہ علیؓ، ابوداؤد راجح (ص ۸، ۲) کتاب المناسک باب فی تخریم المدینۃ کے تحت حضرت علیؓ کا یہ قول منقول ہے: "کتبنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن ما فی ہذا الصغیفۃ" یہی روایت بخاری میں چار مقامات پر اور مسلم میں دو مقام پر اور نسائی و ترمذی میں بھی تخریج کی گئی ہے، حضرت علیؓ کا صحیفہ ان کی تلوار کی نیام میں رہتا تھا، اور اس روایت کے متعدد الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زیارت اور معاقل، فدیہ اور تصاس، احکام اہل ذمہ، نصاب زکوٰۃ اور مدینہ بلتبعہ کے حرم ہونے سے متعلق ارشادات نبویؐ درج تھے،

⑥ کتاب الصدقہ؛ یہ ان احادیث کا مجموعہ تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املا کر امین تھیں، اس میں زکوٰۃ و صدقات اور عشر وغیرہ کے احکام تھے، اور سنن ابی داؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب آپؐ نے اپنے عمال کو بھیجنے کے لئے لکھوائی تھی، لیکن ابھی آپؐ بھجوانہ سچے تھے، کہ آپؐ کی وفات ہو گئی، آپؐ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس رہی پھر حضرت عمرؓ کے پاس آئی، پھر ان کے دو صاحبزادوں حضرت عبداللہ اور عبید اللہ کے پاس آئی، پھر ان سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے حاصل کر کے اس کی نقل کی اور ان سے حضرت سالم بن عبداللہ کے پاس منتقل ہوئی، حضرت سالم سے امام ابن شہاب زہریؒ نے اسے حفظ کیا اور دوسروں کو پڑھایا،

⑦ صحیفہ انس بن مالکؓ؛ حضرت سعید بن ہلالؒ فرماتے ہیں کہ "کتا اذا اکثرتنا علی انس بن مالکؓ فاخرج الینا محالاً عندنا فقال ہذا معتمہا من النبی صلی اللہ

علیہ وسلم فکتبتہا وعرضتہا... (تدوین حدیث للسیّد مناظر احسن گیلانی ص ۶۷ ۶۸) بحوالہ مستدرک حاکم

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کے پاس حدیث کے کئی مجموعے تھے،
 ⑤ صحیفہ عمرو بن حزم؛ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزمؓ کو
 بخران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک صحیفہ اُن کے حوالہ کیا، جو آپ کی احادیث پر مشتمل تھا، اور اسے
 حضرت ابی بن کعبؓ نے لکھا تھا، ابوداؤد وغیرہ میں اس صحیفہ کے جو اقتباسات آئے ہیں اُن سے
 معلوم ہوتا ہے کہ اس میں طہارت، جملوۃ، زکوٰۃ، حج و عمرہ، جہاد، سیر و مناہم وغیرہ سے متعلق احادیث
 درج تھیں،

⑥ صحیفہ ابن عباسؓ؛ طبقات ابن سعد میں حضرت کریم بن ابی مسلم کا جو ابراہیمؓ
 کے مولے تھے یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ انھیں حضرت ابن عباسؓ کی کتابوں کا اتنا ذخیرہ ملا تھا
 جو لوہے کے ایک اونٹ کا بوجھ تھا،

④ صحیفہ ابن مسعودؓ؛ علامہ ابن عبدالبرؓ نے اپنی کتاب جامع بیان العلم وفضلہ
 میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن مسعودؓ نے ایک کتاب نکالی اور فرمایا کہ میں قسم
 کھاتا ہوں کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ کی لکھی ہوئی ہے،

⑤ صحیفہ جابر بن عبداللہؓ؛ صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضرت جابرؓ نے حج کے
 احکام پر ایک رسالہ تالیف کیا تھا، امام بخاریؓ نے "تایخ کبیر" میں حضرت معمرؓ سے نقل کیا ہے
 قال رأیت قتادۃ قال سعید بن ابی عروبۃ امسک علی المصحف فقرا البقرۃ فلم یحفظ حرفاً
 فقال یا ابا نصر لآنا العجیفۃ جابراً حفظ منی لسورۃ البقرۃ (کتاب التاریخ الکبیر ص ۱۸۱)

⑨ صحیفہ سمرہ بن جندبؓ؛ حافظ ابن حجرؓ نے "تہذیب التہذیب" میں نقل کیا ہے
 کہ سلیمان بن عمروؓ نے اپنے والد سمرہ بن جندبؓ سے ایک بڑا نسخہ روایت کیا ہے، اور امام احمد
 بن حنبلہؓ نے فرماتے ہیں کہ "ان الرسائل التي كتبها مسورة لاولاده يوجد فيها علم كثير"
 ⑩ صحیفہ سعد بن عبادہؓ؛ امام ابن سعدؓ نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ حضرت
 سعد بن عبادہؓ نے ایک صحیفہ مرتب کیا تھا، جس میں احادیث جمع کی تھیں،

① صحیح ابی ہریرہ؛ امام حاکم نے مستدرک میں اور علامہ ابن عبد البر نے جامع بیان العلم میں حضرت حسن بن عمرو کا یہ واقعہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث بیان کی، حضرت ابو ہریرہؓ نے اس حدیث سے نادانیت کا اظہار نہ فرمایا میں نے عرض کیا کہ میں نے یہ حدیث آپ ہی سے سنی ہے، اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے مسرما یا کہ اگر یہ حدیث میں نے بیان کی ہوگی تو میرے پاس لکھی ہوگی، چنانچہ وہ کچھ کتا ہیں نکال کر لائے جن میں احادیث درج تھیں، ان میں تلاش کیا تو وہ حدیث مل گئی،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس ان کی تمام مرویات لکھی ہوئی موجود تھیں۔ صویا اس سے پانچ ہزار تین سو چونتیس احادیث کے مکتوب ذخیرہ کا پتہ چلتا ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ ارشاد صحیحہ گذر چکا ہے کہ میں احادیث نہیں لکھا کرتا تھا، پھر اس روایت کی کیا توجیہ ہے! اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ عہد رسالت اور خلفاء کے ابتدائی دور میں احادیث نہیں لکھتے تھے، لیکن آخری عمر میں یہ خیال ہوا ہو گا کہ کہیں میں یہ روایتیں بھول نہ جاؤں اس لئے انھوں نے اپنی مرویات کو جمع کر دیا لہذا کوئی تعارض نہ رہا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف کئی صحیفے منسوب ہیں۔

۱) مسند ابی ہریرہؓ؛ امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے والد عبدالعزیز بن مردان نے مصر کی گورنری کے زمانہ میں کثیر بن مرہ کو خط لکھا کہ آپ کے پاس صحابہ کی روایت کردہ جتنی حدیثیں ہوں وہ سب میرے پاس بجمیعہ کیجئے، اَلَا مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ ابِي هُرَيْرَةَ فَاَنْه عِنْدَنَا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات ان کے پاس مکتوب شکل میں موجود تھیں،

(ب) مولف بشیر بن نہیکؒ؛ حضرت بشیر بن نہیکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد ہیں اور امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں جو کچھ حضرت ابو ہریرہؓ سے سنتا ہے لکھ لیتا تھا، بعد میں میں نے یہ مجموعہ حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں پیش کیا، اور عرض کیا کہ یہ وہ احادیث ہیں جو میں نے آپ سے سنی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ہاں،

(ج) صحیفہ عبدالملک بن مردان؛ صحیحہ ذکر آچکا ہے کہ عبدالملک بن مردان نے امتحاناً حضرت ابو ہریرہؓ کو بلا کر ان کی کچھ روایات لکھ لی تھیں،

(د) صحیفہ ہمام بن منبہؒ؛ حضرت ہمام بن منبہؒ بھی حضرت ابو ہریرہؓ کے مشہور

شاگرد بنی انصاری حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا نام حاجی علیؒ نے "کشف الغنون" میں "الصیغۃ الصیغۃ" ذکر کیا ہے، امام احمدؒ میں منسلک ہے اپنی مس میں اس صحیفہ کو بتما نقل کر دیا ہے، امام مسلمؒ بھی اپنی صحیح میں بہت سی احادیث اس صحیفہ کے واسطے سے لکے ہیں، جب وہ اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو فرماتے ہیں: "من ہما بن منبہ قال ہذا ما حدثنا بہ ابو ہریرہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذا کو احادیث منہا وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، "حسن اتفاق سے چند سال پہلے اس صحیفہ کا اصل مخطوط دریافت ہو گیا ہے، اس کا ایک نسخہ جرمنی میں برلن کے کتب خانہ میں موجود ہے، دوسرا نسخہ دمشق کے کتب خانہ "مجمع علمی" میں، سیرت اور تاریخ کے مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ان دونوں نسخوں سے مقابلہ کر کے یہ صحیفہ شائع کر دیا ہے، اس میں ایک سو اڑتیس احادیث ہیں، اور جب مسند احمد سے اس کا مقابلہ کیا گیا تو ہمیں ایک حرف یا ایک لفظ میں بھی فرق نہیں تھا،

یہ چند مثالیں اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ عہد رسالت اور عہد صحابہؓ میں کتابت حدیث کا طریقہ خوب اچھی طرح رائج ہو چکا تھا، یہاں ہم نے صرف بڑے مجموعوں کا ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انفرادی خطوط تحریر فرمائے یا کسی کو کوئی بات لکھ کر دی یا فرامین جاری کئے، وہ اس کے علاوہ ہیں، اور مطبوعات میں ان کی تفصیل کہی جاتی ہے، ہاں یہ درست ہے کہ تدوین حدیث کی یہ ساری کوششیں انفرادی نوعیت کی تھیں، اور سرکاری سطح پر خلفائے ثلاثہ کے دور میں تدوین و اشاعت حدیث کا ایسا اہتمام نہیں ہوا جیسا کہ جمع قرآن کا ہوا، حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ دونوں نے اپنے اپنے زمانوں میں یہ ارادہ کیا کہ قرآن کریم کی طرح احادیث کا ایک مجموعہ بھی سرکاری نگرانی میں تیار کر دیا جائے، لیکن دونوں اس کام سے ٹک گئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کا صرف ایک نسخہ سرکاری نگرانی میں تیار ہوا تھا، اگر حدیث کا کوئی مجموعہ بھی اس طرح تیار ہوتا تو تصدیق کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ساتھ بعد کے مسلمانوں کا احترام و عقیدت قریب قریب قرآن ہی کے درجہ میں پہنچ جاتا، اس کے علاوہ خطہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کو فراموش کر کے اس کی حفاظت و اشاعت میں مشغول ہو جاتے، اسی خطہ کا اظہار حضرت عمرؓ نے ان الفاظ میں کیا: "انی كنت امرت ان اکتب السنن وانی ذکرت قوما کافوا قبلکم کتبوا کتباً ذابوا علیہا وقرؤا کتاب اللہ الخ" و مقدمۃ فتح الملہم، ص ۲۳۱، بحوالہ مدخل للبیہقی

منکرین حدیث حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر اپنی مسترت کا اظہار کرتے ہیں، اور اُسے حجیت حدیث کے خلاف دلیل بنانا چاہتے ہیں، لیکن اُن کی یہ دلیل بالکل بے بنیاد ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے سرکاری سطح پر تدوین حدیث کی مخالفت کی تھی، انفرادی کتابت کی نہیں، چنانچہ اسی زمانہ میں بہت سے صحابہؓ نے انفرادی طور پر احادیث لکھی، رکھی تھیں، رہی وہ روایت جس میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے جمع کو ہرگز احادیث کے مجموعہ کو نذر آتش کر دیا تھا، اور وہ صحابہ کو بکثرت روایت حدیث سے بھی منع فرماتے تھے، تو اس موضوع پر علامہ ابن عبد البرؒ نے ”جامع بیان العلم“ میں تفصیلی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو یہ روایات ضعیف ہیں، چنانچہ علامہ ابن حزمؒ نے ”الاحکام“ میں اُن میں سے ہر ایک روایت پر جرح کر کے اس کے راویوں پر تنقید کی، ہرگز دستگیر یہ روایات صحیح بھی ہوں تو حضرت عمرؓ کا اصل منشا یہ تھا کہ روایات حدیث کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا جائے، اور یہ اسی وقت ممکن تھا کہ اکثر روایات کے رجحان پر ابتداء میں پابندی ہو، ورنہ جہاں تک احتیاط کے ساتھ روایت حدیث کا تعلق ہے حضرت عمرؓ نہ صرف یہ کہ اس کے مخالف نہیں تھے بلکہ اس کے داعی تھے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے عالم اسلام کے ہر صوبہ میں معلم روانہ فرمائے، اور ان کا مقصد یہ بتایا کہ وہ لوگوں کو فراموشی اور سنسن کی تعلیم دیں، اور خود حضرت عمرؓ سینکڑوں حدیث کے راوی ہیں، آپ کی مرویات کی تعداد سات سو سے بھی اوپر ہے، اور حافظ ابو نعیم اسمعانیؒ نے تعدد طرق کو بحال کران کی روایت کو متون کی تعداد دوسو سے اوپر بیان کی ہے، اس کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ”ازالۃ الخفاء“ میں ان کا یہ خطبہ نقل کیا ہے کہ: ”شیاتی اقوام ینکودون بالترجم وبالذجال وبالشفاعة وبعذاب القبر وبقوم ینخرجون من النار بعد ما امتحشوا، نلاہرہے کہ ان سب چیزوں کا ذکر صرف احادیث ہی میں ہے، لہذا محض اُن کے تدوین حدیث پر آمادہ نہ ہونے یا اکثر اہل اُردو کرنے سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جا سکتا ہے کہ وہ حجیت حدیث کے مخالف تھے، پھر حضرت عثمانؓ نے دور میں بھی تدوین حدیث کا کام اسی مرحلہ میں رہا، جس مرحلہ میں شیخین کے عہد میں تھا،

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ابتدائی دور میں اکثر روایات کے مخالف تھے، اور اپنا صحیفہ حدیث بھی لوگوں کو

بمشکل دکھاتے تھے، لیکن ان کے زمانہ میں عبداللہ بن سباؓ کی سرکردگی میں عظیم فتنہ سبائیہ ظاہر ہوا جو اسلام کے خلاف یہودیوں کی ایک سازش تھی، انھوں نے مسلمانوں میں گھل مل کر اسلام

کرم کر پائی کوشش کی اور اس مقصد کے لئے دو کام ایک ساتھ شروع کئے، ایک یہ کہ لوگوں کو صحابہ کرامؓ سے برگشتہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ جھوٹی احادیث گھوڑ کر ایک نیا نظام عقائد تیار کیا جائے، جس میں حضرت علیؓ کو تو اور بیت کے مقام تک پہنچا دیا گیا ہو لیکن دوسرے صحابہ کے ایمان میں بھی شکوک پیدا کر دیئے ہوں، حضرت علیؓ کو اس عظیم فتنہ کا احساس اس وقت ہوا جب سبائی جماعت کے ان سردار مسلمانوں میں خوب اچھی طرح مل گئے، اسی موقع پر حضرت علیؓ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا جو ابن سعد وغیروں نے نقل کیا ہے، "تاتلہم اللہ اتی عصایہ بیسناہ سود و ادای حدیث من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افسدوا" چنانچہ حضرت علیؓ نے اس فتنہ کے اندر کی خاطر ایک طرف توفصائل صحابہ کی اشاعت کی اور دوسری طرف حدیث کے سلسلہ میں اپنا طرز عمل بدل دیا، اس اقبال روایت کے بجائے اکثر روایت کو اختیار فرمایا، جس کا طریقہ یہ تھا کہ بقول امام ابن سعد کے آپ منبر چسپڑہ جاتے اور یہ اعلان فرماتے کہ "من یشتری منی علما بعد و ہم فاشتری العارث الاعور و صحیفۃ بدر و ہم فکتب فیہا علما کثیرا" اس طرح حضرت علیؓ نے صحیح احادیث کو کثرت کے ساتھ روایت کر کے سبائی موضوعات کا مقابلہ فرمایا، چنانچہ آپ کے شاگردوں کے کئی حضرات کے پاس آپ کی روایت کردہ احادیث کے مجموعے تھے،

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ کا زمانہ | حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ تک
 کتب حدیث اپنے اپنے دو مرحلوں میں تھی لیکن
 اب وہ وقت آچکا تھا کہ احادیث کی باقاعدہ تدوین ہو، کیونکہ اب قرآن کریم کے ساتھ اس کے اختلاط و التباس کا اندیشہ نہیں تھا، چنانچہ صحیح بخاریؒ اس پر باب کی صورت یقیناً العلم کے تحت تعلقاً مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے مدینہ طیبہ کے قاضی ابوبکر بن حزم کے نام ایک خط لکھا جس میں ان کو حکم دیا کہ "انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاكتبہ فاتی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء" موطا۔ امام مالک میں بھی یہ خط مروی ہے اور اس میں احادیث نبویؐ کے ساتھ سنت خلفاء راشدین کے جمع کرنے کا حکم بھی مذکور ہے، لیکن ان دونوں کتابوں میں یہ حکم صرف قاضی مدینہ کے نام آیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حافظ ابو نعیم اصفہانی کی روایت سے نقل کیا ہے کہ یہ خط صرف قاضی مدینہ کے نام نہیں بلکہ مملکت کے ہر صوبہ کے قاضی کے نام بھی جایا گیا تھا، اس کے الفاظ یہ ہیں؛ فکتب بھاالی الافاق؛ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی پوری قلمرو میں بڑے پیمانے پر

تدرین حدیث کا کام شروع کیا تھا، چنانچہ آپ کے حکم کے ماتحت پہلے صدی ہجری کے آخر میں مندرجہ ذیل کتب حدیث وجود میں آچکی تھیں،

① کتب ابی بکرؓ؛ قاضی ابوبکرؓ کو جو حکم دیا گیا تھا اس کے بارے میں علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب "المہتد" میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حدیث کی کئی کتابیں جمع فرمائیں، لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو بھیجی نہیں تھیں کہ ان کی وفات ہوگئی،

② رسالہ سالم بن عاصبؓ فی الصدقات؛ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں نقل کیا ہے کہ یہ رسالہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر لکھا گیا تھا،

③ دفاتر الزہری؛ علامہ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں امام زہریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں عمر بن عبدالعزیزؒ نے تدرین حدیث یا سنن کا حکم دیا، تو ہم نے دفتر کے دفتر بکھڑالے، (اور یہ واقعہ ہے کہ اس زمانہ میں حضرت امام زہریؒ سے زیادہ تدرین حدیث کی خدمت شاید کسی نے انجام دی ہو) پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مملکت کے ہر خطہ میں ان دفاتر میں سے ایک دفتر بھیج دیا،

④ کتاب السنن لکحول؛ یہ کتاب امام ابن کحولؒ نے تحریر فرمائی تھی، گویا اس کتاب کی تالیف سے کتابت حدیث اپنے چوتھے مرحلہ میں داخل ہوئی، علامہ ابن ندیم نے "الفہرست" میں اس کا ذکر کیا ہے، بظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے فرمان کی تعمیل میں لکھی گئی، کیونکہ حضرت کحولؒ ان کے زمانہ میں قاضی تھے،

⑤ ابواب اشجی؛ یہ حضرت عمار بن شراحیلؒ کی تالیف ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے.... تدریث الرادی" میں حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ یہ علم حدیث کی پہلی مہتاب کتاب ہے، حضرت شعبیؒ چونکہ کوفہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے قاضی تھے، اس لئے بظاہر یہ کتاب بھی انہی کے ارشاد پر لکھی گئی ہے،

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی وفات ۸۰ھ میں ہوئی، لہذا یہ سب کتابیں اس سے پہلے لکھی جا چکی تھیں،

دوسری صدی ہجری | یہ مہتاب کتب حدیث کی محض ابتداء تھی، دوسری صدی ہجری میں تدرین حدیث کا کام اور زیادہ قوت کے ساتھ شروع ہوا،

اس دور میں جو کتب حدیث لکھی گئیں، ان کی تعداد بیس سے بھی زیادہ ہے، جن میں سے چند

مشہور کتابیں یہ ہیں،

① کتاب الآثار للابن حنیفہؒ، اس کتاب میں پہلی بار احادیث کو فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا، علم حدیث میں اس کا پایہ بہت بلند ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث میں سے اس کتاب کا انتخاب فرمایا ہے، ذکرہ الموفق فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ، اس کتاب کے کئی نسخے ہیں، بروایت امام محمدؒ، بروایت امام ابو یوسفؒ، بروایت امام زفرؒ، اور یہ کتاب مؤطا امام مالکؒ سے زماناً مقدم ہے، اور عربی بھی ثابت ہو کہ امام مالکؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی تالیفات سے استفادہ کیا، اس لئے یہ کتاب اپنی طرز تمدین میں مؤطا امام مالکؒ کی اصل کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے علماء نے اس کی شروح لکھیں اور اس کے رجال پر کتابیں تصنیف کیں، جن میں حافظ ابن حجرؒ بھی شامل ہیں،

یہاں ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہئے کہ علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی براہ راست مرتب کردہ کتاب بھی کتاب الآثار ہے، اس کے علاوہ مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے جو مختلف کتابیں ملتی ہیں وہ خود امام صاحبؒ کی تالیف نہیں ہیں، بلکہ آپ کے بعد بہت سے حضرات محدثین نے آپ کی سند سے تیار کیں، ان میں حافظ ابن عقدہؒ، حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ، حافظ ابن عدیؒ، حافظ ابن عساکرؒ مشہور ہیں، بعد میں علامہ خوارزمیؒ نے ان تمام مسانید کو ایک مجموعہ میں یکجا کر دیا، جو جامع مسانید الامام الاعظمؒ کے نام سے مشہور ہیں،

② مؤطا امام مالکؒ، اس کتاب کو اپنے زمانے میں "اصح الکتاب بعد کتاب اللہ" کہا جاتا تھا، اس کے بعد یہ لقب صحیح بخاری کو ملا، اس لئے کہ اس میں مؤطا کی تقریباً تمام احادیث بے شمار دوسری احادیث کے ساتھ موجود ہیں،

③ جامع عمر بن راشدؒ، یہ بھی امام مالکؒ کے ہم عصر ہیں، اور اپنے دور میں ان کی کتاب بہت مقبول ہوئی، مگر آجکل نایاب ہے،

④ جامع سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے،

⑤ السنن لابن جریرؒ، اسے "سنن ابی الولید" بھی کہتے ہیں،

⑥ السنن لوكيع بن الجراحؒ،

⑦ کتاب الزہد لعبد اللہ بن المبارکؒ،

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث | اس صدی میں تدوینِ حدیث کا کام اپنی شہادت کو پہنچ گیا، اسانید طویل ہو گئیں، ایک ایک

حدیث کئی کئی طریقوں سے روایت کی گئی، اور علم کے پھیلاؤ کی وجہ سے فنِ حدیث پر کئی بڑی بڑی نئی نئی ترتیب اور ترمیم کے ساتھ وجود میں آنے لگیں، اور کتبِ حدیث کی غیب سے زیادہ قسمیں ہوتی ہیں اسماء الرجال کے علم نے باقاعدہ صورت اختیار کر لی، اور اس پر بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں، اسی دور میں صحاحِ بستہ کی تالیف ہوئی، جہاں تک صحاحِ بستہ کا تعلق ہے یہاں اس کے تعارف کی ضرورت نہیں، ہر کتاب کی ابتداء میں اس کا تعارف آجائے گا، البتہ اُن چند کتابوں کا تعارف کرانا مقصود ہے جو رسیات کے علاوہ ہیں، اور علمِ حدیث کے مباحث میں اُن کے حوالے کثرت سے آتے ہیں،

① مسند ابی داؤد طیالسیؒ؛ یہ ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اور ان ابوداؤد سے مقدم ہیں جب تک سنن صحاحِ بستہ میں شامل ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ کتاب مسانید میں سب سے پہلی مسند ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ سب سے پہلی مسند مسند عبد اللہ بن موسیٰ ہے، اور ابوداؤد طیالسیؒ اگرچہ اُن سے مقدم ہیں لیکن اُن کی مسندان کی وفات کے بہت بعد بعض خراسانی علماء نے ترتیب دی ہے، اور یہ اُس وقت مرتب ہوئی جب مسند عبد اللہ بن موسیٰ وجود میں آچکی تھی،

② مسند احمدؒ؛ اسے جامع ترین مسند کہا گیا ہے، اس میں تقریباً چالیس ہزار حدیثیں ہیں جنہیں امام احمدؒ نے ساڑھے سات لاکھ احادیث میں سے منتخب کیا ہے، امام احمدؒ نے اپنی زندگی میں ان احادیث کو جمع تو کر لیا تھا، لیکن اُن کی ترتیب و ترمیم نہ کر سکے تھے کہ وفات ہو گئی، آپ کے بعد آپ کے جلیل القدر صاحبزادے عبد اللہ بن احمدؒ نے اُن کی ترتیب و ترمیم کی، اور اس میں تقریباً تیس ہزار احادیث کا اضافہ کیا، ان کے بعد حافظ ابوبکر قطیعیؒ نے بھی اس میں کچھ اضافے کیے جنہیں زیادہ السنہ کہا جاتا ہے، مسند احمد میں صحیح حسن اور ضعیف طرح کی احادیث موجود ہیں اور اس میں اختلاف ہے کہ کوئی موضوع حدیث بھی ہے یا نہیں، بہت عرصہ کے بعد بعض حضرات نے مسند احمد کو فقہی ابواب کی ترتیب کے مطابق بھی مرتب کیا ہے، متقدمین کی یہ کوششیں نایاب ہیں، البتہ "الفتح الربانی" کے نام سے مسند احمد کی ایک ترمیم اب بھی موجود ہے،

③ مصنف عبد الرزاق؛ پہلے زمانہ میں لفظ مصنف کا اطلاق اسی اصطلاحی مفہوم پر ہوتا تھا، جس کے لئے آجکل "السنن" کا لفظ محروف ہے، یہ مصنف امام عبد الرزاق بن اہمام

ایمانی کی مرتب کردہ ہو، اور کسی اعتبار سے بڑی جلیل القدر کتاب ہی، ایک تو اس لئے کہ عبدالرزاق امام ابوحنیفہؒ اور محمد بن راشد جیسے ائمہ کے شاگرد اور امام احمد جیسے ائمہ کے استاذ ہیں اس لئے اس مصنف میں اکثر احادیث غلطی ہیں، دوسرا اس لئے کہ امام بخاری کی تصریح کے مطابق اس مصنف کی تمام حدیثیں صحیح ہیں،

④ مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ، یہ بھی امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ کے استاذ ہیں اور ان کے مصنف کی پہلی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں صرف احادیث احکام کو فقہی ترتیب پر جمع کیا گیا ہے، اور دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں احادیث شرفیہ کے ساتھ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے قنادی بھی بکثرت منقول ہیں، اس کی وجہ سے اصول حنفیہ کے مطابق حدیث کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں امام موصوف نے ہر مذہب کے مستدلات کو پوری غیر جانبداری کے ساتھ جمع کیا ہے، چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام ابو بکرؒ جو کہ خود کو نبیؐ میں اس لئے انھوں نے اہل عراق کے مسلک کو خوب اچھی طرح سمجھ کر بیان کیا، اسی ہی وجہ سے کہ حنفیہ کے مستدلات اس کتاب میں بکثرت پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے علامہ زاہد الکوفیؒ نے لکھا ہے کہ "أصح ما يكون للفقهاء إليه كتاب ابن أبي شيبة،

⑤ المستدرک للحاکم؛ یہ کتاب مستدرک علی الصحیحین ہی، لیکن نقد احادیث کے معاملہ میں امام حاکم بہت زیادہ متقابل شہور ہیں، اسی لئے انھوں نے بہت سی ایسی حدیثوں کو علی شرط ایشیخین یا علی شرط احد ہما سمجھ کر اپنی کتاب میں درج کر لیا ہے، جو درحقیقت بہت ضعیف ہیں، حافظ مہسن الدین ذہبیؒ نے اس کتاب پر ایک حاشیہ لکھا ہے جس میں مستدرک کی تلخیص بھی ہے اور امام حاکمؒ کی مساحت پر تنبیہ بھی، یہ حاشیہ بھی مستدرک کے ساتھ حیدرآباد دکن سے چھپ گیا ہے امام حاکم کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ غیبه تھے، لیکن محققین نے اس الزام کو رد کر دیا ہے،

⑥ المعاجم للطبرانی؛ امام طبرانیؒ کی معاجم تین قسم کی ہیں، کبیر، اوسط، اور صغیر، معجم کبیر درحقیقت مسند ہی، یعنی اس میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایتیں جمع کی گئی ہیں، اور معجم اوسط میں امام طبرانیؒ نے اپنے شیوخ کی ترتیب سے روایات جمع کی ہیں، اور اس میں

صرف اپنے شیوخ کے غزائب اور تفردات کو ہی جمع کیا ہے، اور معجم صغیر میں اپنے ہر شیخ کی ایک ایک روایت ذکر کی ہے اور اس میں زیادہ تر اہنی شیوخ کی روایات ہیں جن سے امام طبرانی نے صرف ایک روایت سنی ہے،

④ مسند ابوزرارہ سے "مسند الکبیر" بھی کہتے ہیں، یہ امام ابو بکر بزار کی تصنیف ہے، اور مغل کہ یعنی اس میں امام نے روایات کے سبب قاعدہ کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے، معطل کتابوں کا اصول یہ ہے کہ جس حدیث پر وہ خاموشی سے گزر جائیں وہ ان کے نزدیک صحیح یا قابل عمل بھی جاتی ہے،

⑤ مستدریٰ لعلی؛ یہ کتاب مسند کے نام سے مشہور ہو گئی، حالانکہ یہ معجم ہے،

⑥ مسند الدارمی؛ اس کتاب کو بھی اصطلاح کے خلاف مسند کہا گیا ہے، اور حقیقت یہ سنن ہے،

⑩ اسلمن الکبریٰ للبیہقی؛ یہ کتاب امام بیہقی نے فقہ شافعی کے مشہور متن "مختصر المرئی" کی

ترتیب پر جمع کی ہے، اور حیدرآباد دکن سے چھپ چکی ہے،

⑪ سنن الدارقطنی؛ (ولادت ۲۳۵ھ وفات ۳۲۵ھ) یہ کتاب ابواب فقہیہ پر مشتمل ہے اور

جس میں ہر حدیث کے طرق نہایت تفصیل سے بیان کرتے ہیں، دانشا علم،

انواع المصنّفات فی الحدیث

علم حدیث انتہائی محدود علم ہے، اور اس میں مختلف حیثیتوں سے کتابیں لکھی گئی ہیں، چنانچہ کتب حدیث کی اپنے موضوع اور ترتیب کے لحاظ سے بہت سی اقسام ہیں جن میں سے ہر ایک قسم کا ایک خاص اصطلاحی نام ہے، حدیث کے طالب علم کو مراجعت الی الکتب کے لئے ان اقسام کو بھی تفصیل سے سمجھ لینا ضروری ہے،

① الجوامع؛ یہ جامع کی جمع ہے، جامع اس کتاب حدیث کو کہتے ہیں جس میں آٹھ مضامین کی احادیث جمع کر دی گئی ہوں، ان آٹھ مضامین کو ایک شعر میں جمع کر کے بیان کر دیا گیا ہے

۵ نیز آداب و تفسیر و عقائد ؛ فذنی ہشراط و احکام و مناقب
تیسرا تیسرے کی جمع ہے یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے واقعات پر مشتمل ہیں، آداب، ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آداب معاشرت، مثلاً کھانے پینے کے آداب، تفسیر یعنی وہ احادیث جو تفسیر قرآن سے متعلق ہیں، "عقائد" وہ احادیث یا مضامین جن کا تعلق عقائد سے ہے

تفسیر فقہ کی جمع ہے، یعنی وہ بڑے بڑے واقعات جن کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی
 اشراف یعنی علامات قیامت، احکام یعنی احکام عملیہ جن پر فقہ مشتمل ہوتا ہے، ان کو السنن بھی
 کہا جاتا ہے، مناقب منقبت کی جمع ہے، یعنی صحابہ کرام اور صحابیات اور مختلف قبائل اور طبقات
 کے فضائل، غرض جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے جامع کہا جاتا ہے،

چنانچہ سب سے پہلی جامع "جامع معمر بن راشد" ہے، امام ابو حنیفہ اور علم حدیث، از مولانا
 محمد علی کاندھلوی، جو امام زہری کے معروف شاگرد حضرت معمر کی تالیف ہے، اور پہلی صدی
 ہجری میں ہی مرتب ہو چکی تھی، لیکن اب جامع معمر نایاب ہے،

دوسری جامع سفیان ثوری ہے، اس سے امام شافعی نے بھی استفادہ کیا، یہ کتاب بھی
 نایاب ہے، تیسری جامع عبدالرزاق ہے جو امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی کی تالیف ہے اور دوسری
 صدی ہجری میں معروف ہو چکی تھی، یہ مصنف عبدالرزاق کے نام سے مشہور ہے، اور حال ہی میں گیا
 جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، جامع داری بھی مشہور جو جامع میں داخل ہے، (لائب الدراری ص ۳۶۶)
 لیکن سب سے زیادہ مقبولیت جامع بخاری کو حاصل ہوئی ہے، اس کے بعد جامع ترمذی ہے، ...
 صحاح ستہ میں سے بخاری اور ترمذی کے جامع ہونے پر اتفاق ہے، البتہ صحیح مسلم کے بارے میں
 اختلاف ہی بعض اُسے جامع کہتے ہیں، کیونکہ اس میں آٹھوں ابواب موجود ہیں، لیکن بعض حضرات
 اس کے جامع ہونے سے بریں بنا کر انکار کرتے ہیں کہ اس میں کتاب تفسیر بہت مختصر ہے، لیکن صحیح
 یہ ہے کہ وہ بھی جامع ہے، کیونکہ جامع ہونے کے لئے کسی کتاب کا مفضل ہونا ضروری نہیں، بعض اس کا
 وجود ہی کافی ہے، اور صحیح مسلم میں بھی کتاب تفسیر میں اگرچہ احادیث کم ہیں، لیکن بہر حال نفسی کتاب
 موجود ہے، نیز تفسیر کہ بہت سی احادیث امام مسلم نے دوسرے ابواب کے تحت نقل کر دی ہیں،
 اسی لئے علامہ محمد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس نے اس کو جامع قرار دیا ہے، اور صاحب
 کشف الظنون نے بھی اس کو جامع میں شمار کیا ہے،

② سنن؛ یہ اس کتاب کا لقب ہے جس میں احادیث کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر مرتب
 کیا گیا ہو، اس نوع کو بالکل ابتداء میں ابواب کہتے تھے، بعد میں اس کا نام تبدیل ہو کر "مصنعت"
 ہو گیا، اور آخر میں اس کو سنن کہا جانے لگا، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام ابو حنیفہ کے شاگرد
 حضرت عامر بن شراحیل شعبی نے لکھی، جو ابواب شعبی کے نام سے مشہور ہے، صحاح ستہ میں
 نسائی، ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ سنن ہیں، چنانچہ سنن اربعہ کا لفظ بولی کر میں چار کتب مراد

ل جاتی ہیں، سنن اربعہ کے علاوہ سنن سیقی، سنن دارمی، سنن دارقطنی اور سنن سعید بن مسعود اس نوع کی مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ سنن ابن حبیب اور سنن دیکھ بن الجراح اس نوع کی قدیم کتابیں ہیں، نیز مسند عبد الرزاق، مسند ابن ابی شیبہ وغیرہ بھی اسی نوع میں شامل ہیں، بعض حضرات محکول کی کتاب ہسن کو بھی اسی میں شمار کرتے ہیں،

② المسانید؛ مسند کی جمع ہے، ان کتب حدیث کا نام ہے جن میں احادیث کو صحابہ کرام کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہو، یعنی ایک صحابی کی تمام روایات ایک مرتبہ میں ذکر کر دی جائیں خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں، پھر دوسرے صحابی کی وہ حدیثیں، پھر ان میں بعض اوقات حروصہ جہتی کی ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، بعض اوقات سابقیت فی الاسلام کا اعتبار کر کے ایسے صحابی کی حدیث کو پہلے رکھا جاتا ہے، اور بعض اوقات فضیلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، نیز طبقات ہاجرین اور انصار کی ترتیب پر بھی مسانید کو مرتب کیا جاتا ہے،

مسند سے پہلی مسند حضرت نعیم بن حاد نے لکھی، اس کے بعد بیشار مسانید لکھی گئیں، یہاں تک کہ اس زمانہ میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ کوئی بڑا محدث ایسا نہیں کہ جس نے مسند لکھی ہو، چنانچہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ مسانید کے مؤلف ہیں، نیز عثمان بن ابی شیبہ، اسحاق بن راہویہ، اور ابو یوسف بن ابی شیبہ نے بھی مسانید لکھی ہیں، ان مسانید میں مسند اسد بن موسیٰ، مسند عبد بن حمید، مسند ابی یزید اور مسند ابی یعلیٰ معروف ہیں، آج کل تین مسانید مطلوبہ شکل میں ملتی ہیں، اور معروف میں ایک مسند ابو داؤد طلیاسی، جو دائرة المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، دوسری مسند حمیدی جو مجلس علمی نے شائع کی ہے، اس کے مصنف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، تیسری مسند امام احمدؒ جو نہایت جامع مسند ہے، اور سب سے زیادہ مشہور و متداول ہے، اس کا تعارف گزر چکا ہے اور اب

۱۵ قال سیوطی فی التدریب قال الدارقطنی اول من صنفت مسنداً نعیم بن حاد وقال الخطیب تصنفت اسد بن موسیٰ مسنداً کان اکبر من نعیم سبعة فی عدائتہ، وقال الحاکم اول من صنفت مسنداً علیٰ حراجم الرجال فی الاسلام مسند اسد بن موسیٰ الخلیفی وابدؤاؤد الطلیاسی وقال بن عدی یقال ان یحییٰ الحمانی اول من صنفت المسند بالکوفۃ واول من صنفت بالبصرۃ مسند واول من صنفت بمصر السنۃ ثلاث الدراری، ص ۳۵، ج ۱، ۱۳

حال ہی میں علامہ ابن الساعاتی نے اس کو ابواب کی ترتیب پر ترتیب کر کے شائع کیا ہے، جو.....
 "الفتح الزبانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی؟" کے نام سے معروف ہے، جیسا کہ،
 پہلے بھی بیان کیا گیا،

④ المعجم؛ عام طور سے مشہور یہ ہے کہ "معجم" اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی محدث نے اپنے شیوخ اور اساتذہ کی ترتیب کے احادیث جمع کی ہوں، یعنی ایک شیخ کی احادیث ایک جگہ اور دوسرے کی دوسری جگہ و حکم جزاً، لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا محمود زکریا صاحب مدظلہم نے لکھا ہے کہ یہ تعریف درست نہیں، اور حقیقت "معجم حدیث" کی وہ کتاب ہے جس میں حروف حقیقی کی ترتیب قائم کی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابہ کرام میں ہو، یا شیوخ میں، اس طرح "معجم" اور "مسند" میں عموم خصوص میں مطلق کی نسبت ہو گئی، اس نوع کی سبھی متعدد کتابیں مشہور ہیں، مثلاً "معجم اسماء علی معجم ابن الخولی" اور "معجم" کے زیادہ مشہور امام طبرانی کی "معجم" ہیں، انھوں نے "معجم" کے معنی لکھے ہیں؛

(۱) المعجم الکبیر؛ جس میں صحابہ کرام کی ترتیب سے احادیث جمع کی ہیں،

(۲) المعجم الاوسط؛ جس میں شیوخ کی ترتیب سے احادیث جمع کی گئی ہیں،

(۳) المعجم الصغیر؛ جس میں امام طبرانی نے اپنے تمام شیوخ میں سے ہر ایک کی ایک ایک حدیث ذکر

کی ہے، پہلی دو کتابیں نایاب ہیں، البتہ ان کی احادیث علامہ بیہقی کی "معجم الزوائد" میں مل جاتی ہیں، البتہ المعجم الصغیر پہلے ہندوستان میں اور پھر مقرر میں شائع ہو چکی ہے،

⑤ المستدرک؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب حدیث کی ان محسوس ہوئی احادیث کو جمع کیا گیا ہو جو مذکورہ کتاب کی شرائط کے مطابق ہوں، صحیحین پر متعدد علماء نے "مستدرک" لکھے ہیں، جن میں "کتاب الالزامات للذراقلنی" اور "المستدرک علی الصحیحین للحافظ ابی ذر عہدہ مشہور ہیں، (الرسالہ المستطرفة ص ۲۲) لیکن مشہور ترین کتاب امام ابو عبد اللہ حاکم نیشاپوری کی "المستدرک علی الصحیحین" ہے، جو سب سے زیادہ رائج رہی ہے، اس میں انھوں نے وہ احادیث نقل کی ہیں جو صحیحین میں موجود نہیں، لیکن ان کے خیال میں بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہیں؛ لیکن امام حاکم تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متسائل ہیں، چنانچہ انھوں نے بہت سی حسن، ضعیف، منکر، بلکہ موضوع احادیث کو بھی صحیح حل شرطاً شیخین قرار دے کر مستدرک میں داخل

کر دیا ہے، اس لئے حافظ ذہبی نے اس کی تلخیص کر کے امام حاکم کی غلطیوں پر توجہ کیا ہے، یہ تلخیص حاکم کی مستدرک کے ساتھ شائع ہو چکی ہے، جب تک حدیث کے بارے میں وہ صحت کی تصدیق نہ کر لے اس وقت تک محض حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہیں کیا جاتا،

④ المستخرج، اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سند سے روایت کیا گیا ہو، جس میں مصیقت کا واسطہ نہ آتا ہو، جیسے "مستخرج ابی حوانہ علی صحیح مسلم" جس میں انھوں نے صحیح مسلم کی روایات ایسی سند سے روایت کی ہیں جس میں مصیقت کا واسطہ نہیں آتا، اسی طرح "مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم"

⑤ الحجوزہ، اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلے سے متعلق تمام احادیث ایک باہر دی گئی ہوں جیسے "جزء القراءة للامام البخاری"، "جزء القراءة لیسعق" و "جزء رفع الیدین للبخاری" و "جزء الجسد بسم الله للدارقطنی" و "جزء الجہنم بسم الله للخطیب البغدادی" و "کتاب القراءة للیسعق"۔ آخری دور میں حضرت شاہ صاحب اور حضرت مفتی صاحب کی کتاب "التصريح بما نزل في نزول المسيح" اور شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کا نہر حلوی مظاہر کی "جزء حجة الوداع" بھی اسی قسم میں داخل ہے، بعض حضرات نے اس کے ساتھ کتب حدیث کی ایک اور نوع "الترغیب" بھی بیان کی ہے، اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کتاب حدیث جس میں صرف کسی ایک شیخ کی احادیث جمع کی گئی ہوں، لیکن صحیح یہ ہو کہ یہ کوئی مستقل نوع نہیں ہے بلکہ "المجوزہ" کا مراد ہے،

⑥ المشیختہ، اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں صرف کسی ایک یا چند شیوخ کی احادیث جمع کر دی گئی ہوں، جیسے "مشیختہ ابن البخاری و علیہا ذیل للحافظ المذنی، مشیختہ ابن شاذان الکلبی، مشیختہ ابن القاری (و ذکر الشیخ فی لاجع الداراری کثیراً، ص ۱۵۰، ۱۵۱)

⑦ الافراد والغرائب، ان کتب حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک شخص کے اقوال کو جمع کیا گیا ہو، "کتاب الافراد للدارقطنی"

⑧ التخبیر، کسی کتاب حدیث سے سند اور کلمات کو حذف کر کے صرف صحابی کا نام اور حدیث کا متن بیان کر دیا جائے، تو وہ تجرید کہلاتی ہے، جیسے "تجرید البخاری للزبیدی" اور "تجرید المسلم للقرطبی" اور "تجرید الصغیرین" وغیرہ،

⑨ التخصیص، یہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی معلق یا بے حوالہ احادیث کی

سند اور اس کا حوالہ بیان کیا جائے، مثلاً ہدایہ میں ساری حدیثیں بلا حوالہ ہیں، ان احادیث کی سند اور حوالہ تلاش کرنے کی غرض سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ ہدایہ کی تخریج کہلاتی ہیں، مثلاً "نصب الزاویۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ للنبلی" اور حافظ ابن حجرؒ کی "الدراریۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ" نیز انہوں نے ہی "التلخیص الجید فی تعریب احادیث الترافعی الکبیر" کے نام سے ایک مفصل کتاب لکھی ہے جس میں شافعی فقہ کے ایک مشہور متقن رافعیؒ کی احادیث تخریج کی ہیں، اُن کی یہ کتاب احادیث احکام کا جامع ترین ذخیرہ سمجھی جاتی ہے، اسی طرح انہی کی کتاب ہے "الکافی الثقات فی تخریج احادیث الکشاف" اسی طرح حافظ زین الدین عراقیؒ کی "تخریج اعیان علوم الدین" جو بڑی مفید ہے، اس میں حافظ عراقیؒ نے امام غزالیؒ کی "احیاء العلوم" کی احادیث کی تخریج کی ہے،

①۷ کتاب الجمع، ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں ایک سے زائد کتب حدیث کی روایتوں کو مجتذ کرنا صحیح کر دیا جائے، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام حمیدیؒ کی "الجمع بین الصحیحین" ہے، ان کے بعد حافظ رزین بن معاویہؒ نے "تجویب المتعاح الشیخہ" لکھی، جن میں صحاح ستہ کی تمام احادیث کو جمع کیا گیا، البتہ ان کی اصطلاح میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالک صحاح ستہ میں شامل تھی، اسی لئے انہوں نے اپنی کتاب میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالک کی احادیث کو جمع کیا، ان کے بعد حافظ ابن اثیر جسزریؒ نے "جامع الاصول" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں صحاح بستہ کی احادیث کو جمع کیا، اور حافظ رزین بن معاویہؒ سے جو احادیث چھوٹ گئی تھیں، اُن کو بھی شامل کر لیا، لیکن اُن کی اصطلاح میں بھی مؤطا امام مالک صحاح بستہ میں شامل تھی، نہ کہ ابن ماجہ، ان کے بعد علامہ نور الدین مینشی تشریف لائے، اور انہوں نے مجمع الزوائد منیج الفوائد کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی، اور اس میں مسند احمد مسند بزار مسند ابی یعلیٰ اور امام طبرانیؒ کی معاجم ثلاثہ کی ان زائد احادیث کو یک جا کر دیا، جو صحاح ستہ میں نہیں آئیں، لیکن علامہ مینشیؒ کی اصطلاح میں ابن ماجہ صحاح بستہ میں شامل تھی، نہ کہ مؤطا امام مالک،

۱۷۰ جو تخریج الشرح اکبیر للافی علیٰ رجب الغزالی فی الفقہ الشافعی وقد قام بتخریج احادیثہ ایضاً سراج الدین عمر بن الملحق فی کتاب العبد المذنب فی تخریج الاحادیث والاثار الواقعی فی الشرح اکبیر فی بیع مجلدات ۳

اس لئے انھوں نے ”مجمع الزوائد“ میں ابن ماجہ کی احادیث نہیں لیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن ماجہ کی احادیث نہ جامع الاصول میں جمع ہو سکیں نہ ”تخریج الصحاح الستہ“ میں اور نہ ہی مجمع الزوائد میں ان کے بعد علامہ محمد بن کثیر بن سلیمان نے ”مجمع الفوائد“ من جامع الاصول و ”مجمع الزوائد“ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں ایک طرف تو جامع الاصول اور مجمع الزوائد کی تمام احادیث کو مجملہً مکرر جمع کر دیا، نیز ابن ماجہ جو ان دونوں سے چھوٹ گئی تھی اس کی روایات بھی لے لیں، بلکہ اس کے علاوہ سنن دارمی کی روایات بھی جمع کر دیں، اس طرح یہ کتاب چوڑا کتب حدیث کا مجموعہ بن گئی بلاشبہ ”مجمع الفوائد“ اپنے اختصار کے باوجود احادیث کا بڑا جامع مجموعہ ہے، لیکن احقر کا تجربہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، اور اگر کوئی حدیث اس میں نہ ملے تو یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ یہ چوڑا کتابوں میں بھی نہیں ہے،

اب تک ”کتب الجمع“ کے تحت ہم نے جن کتابوں کو ذکر کیا یہ ساری کتابیں ابواب کی ترتیب پر لکھی گئی ہیں، بعض حضرات نے احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے بھی جمع کیا ہے، اس نوع کی سب سے پہل معلوم کتاب ”فردوس الدلیلی“ ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، اس کے بعد علامہ جلال الدین سیوطی نے ”مجمع الجوامع“ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں پورے ذخیرہ احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اس میں انھوں نے قول احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کیا ہے، اور فعلی احادیث کو صحابہ کرام کی ترتیب سے، پھر علامہ سیوطی نے، اس کتاب کی تلخیص کی، ”الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر صلی اللہ علیہ وسلم“، اس کتاب میں تمام موجود کتب حدیث میں سے قولی احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہے، ”مجمع الجوامع“ تو آجکل نایاب ہو چکی ہے، لیکن ”الجامع الصغیر“ مروج ہے، اور اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے حوالہ کے علاوہ اس کی اسناد کی حیثیت بھی اس طرح متعین کی گئی ہے کہ صحیح کے لئے حرف ”صحیح“ ضعیف کے لئے حرف ”ضعف“ اور حسن کے لئے حرف ”ح“ لکھ دیا گیا ہے، لیکن مولانا عبدالحی کعبی نے الاجوبۃ الفاضلہ میں صفحہ ۱۲ پر لکھا ہے کہ یہ علامہ سیوطی نے نہیں لگائیں، بلکہ ان کے بعد کسی اور عالم نے لگائی ہیں،

لہذا لا یطغی ان یوثق بہذہ الزوائد قال المناذری و ما ابرہنی بعض نسخ من الزوائد الصحیح والضعیف بصورۃ
 رأس من ”ح“ و ”ضعف“ فلا یطغی ان یوثق بہ غلبۃ تعریف النسخ علی اللہ و ینحی لاذلک فی بعض دون بعض کما رویتہ بحدیث
 رفیع القدر ص ۱۵۴ یا حوالہ الاجوبۃ الفاضلہ مع تعلیقہ ص ۱۲ (۱۲)

تجماح الصغیر کی متعدد شرح بھی لکھی گئی ہیں، جن میں سے علامہ مناویؒ کی فیض القدر اور علامہ عزیزیؒ کی السراج المنیر مشہور و معروف اور متداول ہیں، ان دونوں میں سے علامہ مناویؒ تصیح احادیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط ہیں، ان کے برخلاف علامہ عزیزیؒ قدسے متساہل ہیں،

اس سلسلہ کا سب سے زیادہ قابل قدر اور جامع کام علامہ علی ہنقیؒ نے کیا، ان کی کتاب کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال جسے بلاشبہ احادیث نبویہ کی جامع ترین کتاب کہنا چاہئے، انھوں نے اپنی اس کتاب کو علامہ سیوطیؒ کی مجمع الجوامع پر مبنی کیا ہے، یعنی پہلے ہر باب کی وہ قولی احادیث جمع کیں جو مجمع الجوامع میں موجود تھیں، اس کے بعد وہ قولی احادیث جمع کیں جو علامہ سیوطیؒ سے چھوٹ گئی تھیں، اور ان کا نام الالکمال فی سنن الاقوال رکھا، پھر مجمع الجوامع کی فعلی احادیث کو جو صحابہ کی ترتیب پر مرتب تھیں ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا، اور اس مجموعہ کا نام کنز العمال ہے، اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے ماخذ کا حوالہ رموز میں دیا ہے، جیسے بخاری کے لئے "خ" اور مستدرک حاکم کے لئے "ک" وغیرہ، علامہ علی ہنقیؒ نے اپنی اس کتاب میں تقریباً تین سو کتب حدیث کو جمع کر دیا ہے، اس طرح یہ کتاب کسی حدیث کی تحقیق کے لئے بے نظیر رہنما کی حیثیت رکھتی ہے،

۱۴) القہار اس ! وہ کتب حدیث جن میں ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی فہرست جمع کر دی گئی ہو، تاکہ حدیث کا نکالنا آسانی ہو، مثلاً علامہ زاہد الکوثریؒ کے ایک سو گردنے قہار اس البخاری کے نام سے ایک بڑی مفید کتاب لکھی، اسی جس کے ذریعہ بخاری سے حدیث نکالنا بہت آسان ہو گیا ہے، اس سلسلہ کا ایک جامع اور مفید کام اللہ تعالیٰ نے مستشرقین کی ایک جماعت سے لیا، جن نے "ڈاکٹر وینسنگ" کی سربراہی میں سات ضخیم جلدوں پر مشتمل ایک مفصل کتاب مرتب کی ہے، جس کا نام ہے "المعجم المفہر للفاظ الحدیث النبویہ" جس میں انھوں نے صحاح ستہ مؤطاً امام مالکؒ، سنن دارمی، اور مستدرک احمد کی احادیث کی فہرست مرتب کی ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ حروف چھٹی کے حساب سے انھوں نے ہر لفظ کے تحت یہ بیان کیا ہے کہ یہ لفظ کون کونسی حدیث میں آیا ہے، اور وہ حدیث کہاں کہاں مذکور ہے، البتہ اس کتاب میں یہ لوگ احادیث کے استیعاب پر قادر نہیں ہو سچے، بلکہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، پھر اسی کتاب کی ایک تلخیص "وینسنگ" ہی نے "مفتاح کنوز السنۃ" کے نام سے شائع کی ہے، جو مختصر مومنے کی وجہ سے انتہائی مفید ہے اور ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے،

۱۶) الاطراف ، وہ کتب حدیث جن میں احادیث کے صرت اول و آخر الفاظ ذکر کئے گئے ہوں جن سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے، اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کر دیا گیا ہو، کہ فلاں فلاں کتب حدیث سے یہ احادیث لی گئی ہیں، اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شخص کو کسی حدیث کے اول یا آخر الفاظ قریب ہوتے ہیں لیکن نہ پوری حدیث ذہن میں ہوتی ہے اور نہ اُس کی اسنادی حیثیت کا علم ہوتا ہے، ایسے موقع پر اطراف کی کتب بحد کام دیتی ہیں۔

اس موضوع پر سب سے پہلے حافظ ابن عساکر دمشقیؒ نے کتاب لکھی، جو درود جلدوں پر مشتمل ہے اس کا نام الاشراف فی معرفة الاطراف ہے جس میں حافظ ابن عساکرؒ نے ابوداؤد، نسائی، ترمذی کے اطراف ذکر کئے ہیں، اس کتاب کو انھوں نے حریص معجم پر مرتب کیا ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، ان کے بعد حافظ عبدالغنی مقدسیؒ نے ”اطراف الکتب الستہ“ تحریر فرمائی، آجکل اس نوع کی سب سے زیادہ متداول کتاب حافظ مزملیؒ کی ”تحفة الاشراف فی معرفة الاطراف“ ہے، آٹھنارہ سو کے ذیل میں بیان کروں ”العجم المفہر للفاظ الحدیث النبوی“ اور اس کی تلخیص ”مفتاح کنوز السنہ“ بھی اس نوع کے تحت آتی ہیں،

۱۷) الاربعینات، جمع ”الاربعین“ بمعنی ”چہل حدیث“ ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب اور موضوع کی بابوں مختلفہ کی جمع کی گئی ہوں ”والمصنفات فی ذلک بمثل تعدد ولا تخلفی“ چنانچہ بے شمار محدثین نے ”اربعین“ لکھی ہیں، اور ان کا مقصد تابع امام بیہقیؒ کی اس حدیث پر عمل کرنا ہے جو کہ انھوں نے شعب الایمان میں حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی نقل کی ہے، ”قال مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حد العلم الذي اذا بلغه الرجل كان خيرا مما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حفظ على امتي اربعين شيئا في امرين ابغته الله فقيما وكننت له يوم القيامة شافعا وشهيدا ركنة في كتاب العلم“ (ابن عساکر، مشہور اناسیہ بہت مشہور ہو گئی، لیکن امام احمدؒ کا قول ہے کہ حدیث متنبہ مشہور فقیما بین الناس ولیس له اسناد صحیح رکن فی مشکوٰۃ) چنانچہ امام نوویؒ اپنی ”اربعین“ کے مشروع میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں ”اتفق الحفاظ علی انه حدیث ضعیف وان كثرت طرقه“ چنانچہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے، البتہ تعدد طرق اور کثرت اسانید کی وجہ سے اس کو حسن الخیر کہا جاسکتا ہے، سی بنا پر امت کے بہت سے علماء اور محدثین نے اس پر عمل کیا ہے، اور اربعینات لکھی ہیں، ہمارے علم میں سب سے پہلی اربعین ع. برائشہن مبارک نے لکھی، پھر محمد بن اسلم طوسیؒ نے، بعد میں

بے شمار اہل علم نے مختلف موضوعات پر اربعینات مرتب کیں، مثلاً امام دارقطنی، حاکم، ابو نعیم، ابو عبد الرحمن سلمیٰ اور ابو بکر سیوطی وغیرہ۔

① الموضوعات، یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث موضوعہ کو جمع کر دیا گیا ہو یا مہتمم بالوضع احادیث کی تحقیق کی گئی ہو، شروع میں کتب موضوعہ اس انداز پر لکھی جاتی تھیں کہ ضعیف راویوں کا تذکرہ کیا جاتا تھا، اور ان سے جو موضوع یا ضعیف احادیث مروی ہیں، ان کی نشان دہی کی جاتی تھی، مثلاً ابن عساکر، امام عقیلؒ کی "الضعفاء" اور امام حمز قزاقیؒ کی "الاباطیل" اس انداز پر ہیں، بعد میں موضوعات کا طریقہ یہ ہو گیا کہ موضوع یا مہتمم بالوضع احادیث کو ابواب کی ترتیب سے یا حروف تہجی کی ترتیب ذکر کر کے یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کو کس نے روایت کیا ہے، اور اس میں سنداً کیا نقص ہے، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ ابن الجوزیؒ نے قلم اٹھایا، ان کی زد کتابیں ہیں، ایک العمل المتناہیہ فی الاخبار اناہیہ "دوسری الموضوعات الکبریٰ" ان میں سے دوسری کتاب آج بھی دستیاب ہے، لیکن ابن علم کا اس پر اتفاق ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ احادیث پر وضع کا حکم لگانے میں نہایت متشدد ہیں، اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا، اس نے بعد کے محقق علماء نے ان کی کتابوں پر تنقیدیں لکھیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی تردید ائقول المسند فی الترتیب عن مسند احمد میں ان کی بہت ابھی تردید کی ہے، اس کتاب میں حافظؒ نے مسند احمد کی ان احادیث کی تحقیق کی ہے جن میں ابن الجوزیؒ نے موضوع قرار دیا ہے، اور بتایا ہے کہ جن احادیث پر ابن الجوزیؒ نے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ایک حدیث بخاری کے احمد شاکر والے نسخہ میں بھی ہے، اور ایسی احادیث تو بہت سی ہیں جو امام بخاریؒ نے تعلیقاً روایت کی ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انھیں موضوع قرار دیدیا ہے، پھر علامہ سیوطیؒ نے ابن الجوزیؒ کی موضوعات پر ایک مفصل تنقید لکھی، جس کا نام "الکتب البریجات علی الموضوعات" رکھا، بعد میں اس کی تلخیص کی، اور اس میں کچھ اضافے کئے جو "الآلی المصنوعہ فی الاحادیث، الموضوعات" کے نام سے معروف ہے، جو کئی جلدوں میں شائع ہو چکی، لیکن علامہ سیوطیؒ حدیث کے معاملہ میں قدرتساہل بنا اس لئے بعض ضعیف یا منکر احادیث کو بھی صحیح مسترار دیدیتے ہیں، علامہ ابن الجوزیؒ کے بعد حافظ صفحانیؒ کی موضوعات بھی بہت سے لڑیں، علامہ ابن الجوزیؒ اور

سیوطی کے بعد بہت سے حضرات نے موضوعات پر کتابیں لکھیں جن میں ملا علی قاریؒ کی "الموسمات الکبیر" نہایت مقبول و معروف ہے، آخری دور میں قاضی شوکانیؒ کی "الفوائد الجوزیة فی الاحادیث الموضوعہ" اور علامہ طاہر بیہقیؒ کی تذکرۃ الموضوعات "مختصر مگر مفید کتابیں ہیں،

اس نوع کا جامع ترین کام علامہ ابن عراقؒ نے انجام دیا، انھوں نے اپنی کتاب "تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاحادیث الشنیعۃ" الموضوعہ "میں ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ، عقیلیؒ، ابن عدیؒ، حافظ ابن حجرؒ علامہ سیوطیؒ اور ملا علی قاریؒ کی تمام کتابوں کو جمع کر دیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے، اس طرح ان کی کتاب جامع ترین بھی ہے اور محقق ترین بھی جو بسا اوقات پچھلی تمام کتابوں سے مستغنی کر دیتی ہے، اس کتاب میں علامہ ابن عراقؒ نے ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ اور سیوطیؒ کی بیان کردہ احادیث میں سے صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو فی الواقع موضوع ہیں،

①۵ کتاب الاحادیث المشہورہ؛ یعنی وہ کتابیں جن میں ان احادیث کی تحقیق کی گئی ہو جو عام طور سے مشہور اور درجہ اولیٰ ہیں، لیکن ان کی سند کا علم عام طور سے نہیں ہوتا، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ زرکشیؒ نے "التذکرۃ فی الاحادیث المشہورہ" کے نام سے ایک کتاب لکھی، ان کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے "الذمات المنثورۃ فی الاحادیث المشہورہ" بعد میں علامہ سیوطیؒ کی "الذمات المنثورۃ فی الاحادیث المشہورہ" اور علامہ ابن درویشؒ کی "اشیاء المطالب فی احادیث مختلفۃ المراد" بھی اپنے اختصار کے باوجود کافی مشہور ہوئیں، لیکن اس نوع کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور اور مستداول کتاب حافظ شمس الدین سخاویؒ کی "المقامد الحسنۃ فی الاحادیث المشہورۃ علی الالسنۃ" ہے جسے انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے،

①۶ غریب الحدیث؛ یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث میں وارد ہونے والے کلمات کی لغوی و اصطلاحی تحقیق و تشریح کی گئی ہو، اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب امام نصر بن شمس الدین ابو عبیدہ معمر بن ابیہنیؒ کی ہے، بعد میں امام صہبانیؒ اور علامہ ابن قتیبہ دینوریؒ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا، اس کے بعد علامہ خطابیؒ نے ان سب کو جمع کر دیا، لیکن اس موضوع پر سب سے پہلی جامع اور مفصل کتاب امام ابو عبیدہ قاسم بن سلامؒ کی "غریب الحدیث" ہے، جو حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، البتہ اس سے کسی لفظ کے معنی تلاش کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں ہے، اس کے بعد علامہ مخنثریؒ نے "الغائبات" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو حروف ترتیب کے لحاظ سے سابقہ تمام کتابوں پر فائق ہے، لیکن اس نوع کا سب سے زیادہ جامع کام علامہ

عبد الدین ابن اثیر الجوزجی نے کیا، جن کی کتاب "انہایۃ فی غریب الحدیث والاثار" ہنایت جات بھی ہے اور مرتب بھی، اس کو انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اسی نے اس موضوع پر اس کا فائدہ عام ہوا، اور وہ مآخذ میں شمار ہوئی، اس موضوع پر اور بھی بہت سی مفید کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے عبد الغافرؒ فارسی کی "مجمع الغرائب" اور قاسم قرطبیؒ کی "غریب الحدیث" وغیرہم، آخری دور میں علامہ طاہر یحییٰ نے "مجمع بحار الانوار فی غرائب التمزیل و لطائف الاخبار" تالیف فرمائی، جو اس نوع کی مقبول مستند اور متداول کتاب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس کتاب کو غریب الحدیث کی تمام کتابوں پر فوقیت دیا کرتے تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب میں صرف الفاظ ہی کی تشریح نہیں کی گئی، بلکہ ہر لفظ جن احادیث میں آیا ہے، ان احادیث کی بھی مختصر اور اور ملخص تشریح اس میں موجود ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس کے مؤلف نے الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے کتب لغت کے علاوہ تمام شرح حدیث کو بھی سلسلے رکھا ہے،

① مشکل الحدیث، اس نوع کو "شرح الآثار" اور "مختلف الحدیث" بھی کہتے ہیں، اور اس سے مراد وہ کتب حدیث ہیں، جن میں متعارض احادیث کی تطبیق اور مشکل المراد احادیث کے نحل کی تعیین کی گئی ہو، ان میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ مؤلف کیف ما اتفق احادیث کو ذکر کر کے ان کی تشریح کرتا ہے، اس نوع کی بھی بہت سی کتب لکھی گئی ہیں، کہا جاتا ہے کہ اس نوع میں سب سے پہلے مصنف امام شافعیؒ ہیں، جنھوں نے اپنی "کتاب الام" کے بعض حصوں میں بھی کام کیا ہے، لیکن باقاعدہ طور پر اس موضوع پر سب سے پہلے امام ابن جریرؒ نے قلم اٹھایا، نیز ابو محمد بن تینبہؒ اور امام ابن عبد البرؒ نے بھی کتابیں لکھیں، مگر یہ سب کتابیں نایاب ہیں، موجودہ دور میں اس موضوع پر دو کتابیں معروف و متداول ہیں، ایک امام ابو جعفر طحاویؒ کی "مشکل الآثار" جو چار جلدوں میں ہے، دوسری علامہ ابوبکر بن الفوزک کی "مشکل الحدیث" یہ دونوں کتابیں حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہیں،

② اسباب الحدیث، حدیث میں ان کی وہی حیثیت ہے، جو تفسیر میں اسباب النزول کی ہے، یعنی اس میں قولی احادیث کا سبب درود بیان کیا جاتا ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسا ارشاد دکن حالات میں سنا مایا، اس نوع میں بہت کم کتابیں لکھی گئیں، اس میں سب سے پہلی تعنیف امام ابو جعفر العکبریؒ کی ہے، ان کے بعد حامد بن کزنیؒ اور علامہ سیوطیؒ نے بھی اس پر قلم اٹھایا ہے، صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ ہمارے دور میں اس نوع کی صرف

ایک کتاب باقی رہ گئی ہے جس کا نام "السببان والترتیب فی السبا ورواد الحدیث الشرعیہ" ہے، اور وہ علامہ ابراہیم بن محمد الشہر بن حمزہ الحسینی الدمشقی الحنفی کی تالیف ہے جو شائع ہو چکی ہے،

(۲۱) الترتیب، یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری غیر ترتیبی کتاب کا احادیث کو کسی خاص ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہو، مثلاً ترتیب مسند احمد علی الحدود لابن کثیر، اور ترتیب مسند احمد علی الحدود لابن الجیب، اسی طرح آخری ذور میں علامہ ابن الساعاتی نے مسند احمد کو الفتح الربانی کے نام سے ابواب کی ترتیب مرتب کیا ہے

(۲۲) الزوائد، یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی صرف وہ احادیث جمع کر دی گئی ہوں جو صحیحین میں موجود نہیں، مثلاً علامہ نور الدین سیوطی کی موارد النعمان الی زوائد ابن حبان، جس میں صحیح ابن حبان کی صرف وہ احادیث جمع کی گئی ہیں، جو صحیحین میں موجود نہیں ہیں، اسی طرح "زوائد ابن حبان علی التعمین للحافظ مغلطائی"

بعض مرتبہ زوائد کا لفظ مستدرک کے مراد سمجھا جاتا ہے، چنانچہ "زوائد مسند احمد لعبد اللہ ابن احمد" اسی معنی میں ہے،

(۲۳) العجل، یعنی وہ کتب حدیث جن میں ایسی احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی مسند پر کلام ہو، جیسے کتاب العجل البخاری، "کتاب العجل مسلم" و کتاب العجل بیہقی و الکبیر للقرظبی، اسی طرح امام دارقطنی اور امام ابن ابی حاتم نے "کتاب العجل" بھی محدثوں میں،

(۲۴) الامالی، پہلے زمانہ میں تدریس کا طریقہ یہ تھا کہ استاذ اپنی یاد کی ہوئی حدیثیں شاگردوں کو املا کراتا تھا، اس طرح شاگردوں کے پاس جو مجموعہ تیار ہوتا تھا اسے شیخ کی "امالی" کہتے تھے، چنانچہ حافظ ابن حجر کی امالی مشہور ہیں، جب طباعت کا رواج عام ہو گیا تو احادیث کی تدریس کے لئے املا کی ضرورت باقی نہ رہی، لیکن احادیث کی تشریح اور اس کے متعلقات جو استاذ بطور تقریر بیان کرتا ہے اسے قلمبند کرنے کا دستور اب تک جاری ہے، اور آجکل ان ہی تقاریر کو "امالی" کہتے ہیں، اس نوع کی بہت سی تقاریر شائع ہو چکی ہیں، جن میں مفضل ترین کتاب "فیض الباری" ہے، جو صحیح بخاری پر علامہ انور شاہ کشمیری کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جسے حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی نے مرتب فرمایا ہے، اسی طرح علامہ کشمیری ہی کی تقریر ترمذی ہے، جو "العرف الشذی" کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اسی طرح "الکوکب الدرر" ترمذی پر حضرت گنگوہی کی امالی ہیں، اور "لائع الدراری" بخاری پر انہی کی امالی ہیں، جسے حضرت مولانا محمد جمالی صاحب ہمارے پورے نے مرتب فرمایا ہے، جس پر حضرت شیخ الحدیث صاحب مظہم کی تعلیقات بھی ہیں،

(۲۵) التراجم، ان کتب حدیث کو کہتے ہیں جن میں ایک طریق سند کی تمام احادیث ایک باب میں یک جا کر دی گئی ہوں، مثلاً اس میں باب اس طرح قائم کیا یا آہی ذکر ماروی مالک عن نافع عن ابن عمرؓ اور اس کے تحت وہ تمام احادیث نقل کی جاتی ہیں جو اس سند سے مروی ہیں، اسی نوع میں وہ کتابیں بھی داخل ہیں جو من روئی عن ابیہ عن جدّہؓ کہلاتی ہیں،

(۲۶) التلاشیات، یعنی وہ کتب احادیث جن میں صرف وہ حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو مصنف کو صرف تین واسطوں سے پہنچیں، یعنی جن کی سندیں مصنف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک تین واسطوں ہوں، جیسے تلاشیات البخاریؒ، تلاشیات الدارمیؒ، تلاشیات عبد بن حمیدؒ وغیرہ،

(۲۷) الواحدان، یعنی اُن راویوں کی احادیث کا مجموعہ جن سے صرف ایک ایک حدیث مروی ہے،

(۲۸) شروح الحدیث، یعنی وہ کتابیں جن میں کسی حدیث کی کتاب کی شرح کی گئی ہو، مثلاً "فتح الباری"، "عمدة القاری" وغیرہ،

(۲۹) الاذکار، یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایا جمع کی گئی ہوں، جیسے امام نوویؒ کی "کتاب الاذکار" اور علامہ ابن الجوزیؒ کی "المحسن المحصین عن کلام سید المرسلین" صلی اللہ علیہ وسلم،

(۳۰) الترغیب والترہیب، یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں صرف ترغیب و ترہیب کی احادیث جمع کی گئی ہوں، اس میں سب سے زیادہ جامع کتاب حافظ منذریؒ کی "الترغیب والترہیب" ہے،

(۳۱) کتب المصاحف، ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں قرآن کریم کی جمع و ترتیب اختلاف قراءات اور اختلاف نسخ کی تاریخ بیان کی جاتی ہے، مثلاً ابن عامر کی "کتاب المصاحف"، اس کے علاوہ بہت سے لوگوں نے "کتاب المصاحف" کے نام سے کتابیں لکھی ہیں، جن میں کتاب المصاحف لابن اشعث، کتاب المصاحف لابن ابی داؤد، کتاب المصاحف لابن الانباریؒ، زیادہ مشہور ہیں، لیکن آج ان میں سے صرف ایک کتاب موجود ہے، اور وہ ہے "کتاب المصاحف لابن ابی داؤد"، جو امام ابوداؤد صاحب السنن کے صاحبزادے کی تالیف ہے، اور کچھ عرصہ پہلے اسے ایک انگریز مستشرق نے شائع کیا ہے،

۴۱) المسلسلات، ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جن میں ایسی احادیث ذکر کی جاتیں جن کی روایت میں تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہو گئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کے تمام راوی فقیہ ہوں یا محدث ہوں، یا اس کے ہر راوی نے روایت حدیث کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً ہر راوی نے روایت کے وقت مصافحہ کیا ہو، وغیرہ، انتہی،

طبقات کتب الحدیث باعتبار الصحۃ

حدیث کے طالب علم کے لئے یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ حدیث کی کونسی کتاب صحت کے اعتبار سے کیا درجہ رکھتی ہے؟ مشہور شاہ عبدالعزیزؒ نے اپنے ایک شاگرد کو ایک مکتوب لکھا، جو کہ ایک مختصر رسالہ کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا نام ”ما یجب حفظہ للناظر“ ہے، اس میں حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے کتب حدیث کو پانچ طبقات پر منقسم کیا ہے، ہم یہاں ان پانچ طبقات کے بارے میں چند ضروری معلومات پیش کرتے ہیں،

طبقة اولیٰ اگر ان کی کتاب میں تمام احادیث صحیح کی شرائط پر پوری اترتی ہوں، ایسی کتابوں کو صحاح مجزؤہ کہتے ہیں، چنانچہ اس طبقہ کی کتابوں میں ہر حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے مؤلف کے نزدیک صحیح ہے، اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتابوں کو شامل کیا جاتا ہے: صحیح بخاری، صحیح مسلم، مؤطاً، مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، المنشی لابن محمد عبداللہ ابن الجارود، المنشی للقاسم بن اصبح، الختارۃ لضیاء الدین المقدسی، صحیح ابن اسکن، صحیح ابن العوانہ، البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ان کتابوں کو صحاح مجزؤہ میں شمار کرنا اس اعتبار سے ہے کہ ان کے مؤلفین نے صرف وہ احادیث لی ہیں جو ان کے اپنے زعم میں صحیح تھیں، لیکن نفس الامر میں ان کا صحیح ہونا ضروری نہیں، جہاں تک صحیحین اور مؤطاً کا تعلق ہے ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کی تمام احادیث نفس الامر میں بھی صحیح ہیں، صرف امام دارقطنیؒ نے اس سے اختلاف کیا، اور اپنی کتاب التستحیح علی الصحیحین میں صحیحین کی بہت سی احادیث پر تنقید کر کے انھیں صحیح ثابت کیا ہے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ”حدی الساری مقدمۃ فتح الباری“ میں ان تمام احادیث کو ذکر

کیا ہے جو امام دارقطنی نے اعتراض کے لئے منتخب کی تھیں، اور پھر امام دارقطنی کے تمام اعتراضات کا کافی اور شافی جواب دیا ہے، چنانچہ ان کے بعد کے تمام علماء مجہین کی ہر حدیث کی صحت پر متفق ہیں، البتہ مستدرک حاکم کے بائے میں یہ کہنا درست ہے کہ وہ نفس الامر میں صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ تقریباً تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقت میں مستدرک حاکم تیسرے طبقے سے تعلق رکھتی ہے کیونکہ امام حاکم تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متسائل ہیں، اور انہوں نے نہ صرف ضعیف اور منکر بلکہ موضوع احادیث تک کو صحیح قرار دیا ہے، جہاں تک اس کو پہلے طبقہ میں شمار کرنے کا تعلق ہو، وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ اس کے مصنف نے اپنے زعم کے مطابق تمام حدیثیں بخاری یا مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح کی ہیں، اگرچہ وہ اپنی اس کوشش میں قطعاً کامیاب نہیں ہو سکے، چنانچہ امام حاکم کا تاہل اس قدر مشہور و معروف ہے کہ ابوسعید المالی نے تو یہ کہہ دیا کہ مستدرک میں ایک حدیث بھی صحیح نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث صحیح ہیں، چنانچہ حافظ شمس الدین ہیبریؒ جو حاکم کے سب سے بڑے نقاد ہیں ان کا قول علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں یہ نقل کیا ہے کہ ”مستدرک حاکم کی تقریباً نصف احادیث تو بیشک بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہیں، اور ایک ربع ایسی ہیں جن کے رجال قابل استدلال ہیں، لیکن ان میں کوئی علت پائی جاتی ہے، ایسی احادیث کی تعداد دو سو یا اس سے کچھ اوپر ہے ان پر عمل کرنا مناسب نہیں، اور باقی ایک چوتھائی حصہ انتہائی ضعیف منکر اور موضوع احادیث پر مشتمل ہے، حافظ ذہبی نے مستدرک کی تلخیص میں جو مستدرک کے ساتھ چھپی ہوئی ہے ہر ہر حدیث پر الگ الگ تبصرہ کیا ہے، امام حاکم کے تاہل کے اسباب پھر علامہ ابن ہشیر نے ہی ذکر کیا، امام حاکم پہلے حافظ ذہبی سے ایسا تاہل کیوں سرزد ہوا؟ اس کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، بعض حضرات نے ان پر تشیع کا الزام لگایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، بعض نے کہا کہ روافض کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے انہیں بہت سی احادیث کے ضعف کا احساس نہ ہو سکا، لیکن اس سوال کا سب سے بہترین اور فاضلانہ جواب حافظ جمال الدین زملیؒ

لہ دیکھئے تدریب الراوی فی شرح تدریب النوادی، ج ۱، ص ۳۶، سلاطین، اصل الحاکم فی المستدرک ۱۳ مرتب
 لہ وقال الامام الکبیر شیخ رحمہ اللہ دکانی مقدّم فیئین الباری ج ۱، ص ۳۶، لا اورى ما وقع للمعافظ الحاکم وکانی
 امر دعاه، الى وضع الموضوعات فی کتابہ؟ وکیف سارغ لاؤ لک؟ وقد اعتدنا الناس و ذکرنا فی بعضی عنہ وجوها
 لا ترجح الی کثیر طائل، ثم اعلم انی ارى فیہ احادیث فی اسانیدہا رجال البغدادی من اعلاہا والوفاعون والکذا یوں من
 طرف آخر ومع ذلک حکم علیہا الحاکم ابنہا علی شرط ثم ظہری ان حکم ہذا یوجب علی قطعہ دون قطعہ نکانہ اصطلاح
 جدید منہ والذہا نظرہ ان حکم باعتبار مجموع الاسناد لا باعتبار جزر منہ ۱۱ ۱۳

نے "نصب الراية" میں چہرہ پہلے کی بحف کے تحت دیا جو وہ فرماتے ہیں کہ حاکم کے تساہل کے کئی اسباب ہیں،
 ① حاکم کے تساہل کا پہلا سبب یہ ہو کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ بعض اوقات کسی منکلم فیہ
 راوی کی روایت بھی نقل کرتے ہیں، لیکن اس وقت جبکہ اس کے بہت سے متابعات اور شاہد بھی
 موجود ہوں، مثلاً ابواوس میں منکلم فیہ ہے، لیکن امام مسلمؒ نے ان کی حدیث "تتمت العقولۃ بینی و بینی
 عبدی نصفین" نقل کی ہے، درج یہ ہے کہ یہ حدیث دو ستر قوی راویوں مثلاً امام مالکؒ، شعبہؒ
 اور ابن عیینہ وغیرہ سے بھی مروی ہے، ایسے مواقع پر حاکم صرف یہ دیکھتے ہیں کہ ابواوس مسلم کے
 راوی ہیں، اور ان کی وہ احادیث بھی نقل کر دیتے ہیں جن کی متابعات موجود نہیں، اس کے باوجود
 یہ کہتے ہیں کہ "هذا صحیح علی شرط مسلم"

② بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کی احادیث ایک شیخ سے قوی اور صحیح ہوتی ہیں
 لیکن دو ستر شیخ سے قوی نہیں ہوتیں، ایسے مواقع پر بخاریؒ و مسلمؒ اس کی صرف وہ احادیث لیتے
 ہیں جو پہلے شیخ سے مروی ہیں، مثلاً بخاریؒ و مسلمؒ دو فوف نے خالد بن مخلد القلوانی کی وہ احادیث
 روایت کی ہیں جو سلیمان بن بلال سے مروی ہیں، حاکم نے صرف خالد بن مخلد کا نام دیکھا اور ان کو
 شیخین کا راوی سمجھ کر ان کی ہر حدیث کو "صحیح علی شرط الشیخین" کہہ کر دیا، حالانکہ دوسرے
 شیوخ سے ان کی روایات اس درجہ کی نہیں تھیں جس درجہ کی سلیمان بن بلال سے تھیں، چنانچہ
 اگر کوئی شخص کسی اور روایت میں خالد بن مخلد عن عبداللہ بن اثبتی دیکھ کر یہ سمجھے کہ خالد اور عبداللہ
 دو فوف بخاریؒ کے راوی ہیں لہذا یہ حدیث بھی صحیح علی شرط البخاری ہے، تو یہ انتہائی غلط ہوگا
 کیونکہ خالد بن مخلد کی روایات عبداللہ بن اثبتی سے مقبول نہیں،

③ حاکم کے تساہل کا دوسرا سبب یہ ہو کہ بعض اوقات ایک راوی کی احادیث ایک
 مخصوص زمانہ تک صحیح و مقبول ہوتی ہیں اور اس کے بعد کی روایات ضعیف و مردود، امام بخاریؒ
 ایسے موقع پر اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ایسے راوی کے صرف پہلے دور کی روایات لی جائیں
 مثلاً مردان بن المحکم کے بارے میں علماء رجال کا حکم مشہور ہے، لیکن ان کے بارے میں قول قیصل
 یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کی حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول ہیں، اور حاکم بننے کے بعد ان کی
 عدالت و ثقاہت مشکوک ہو گئی، چنانچہ امام بخاریؒ نے ان کی جو روایات لی ہیں وہ امیر بننے سے پہلے
 کی ہیں، اب اگر کوئی شخص صرف مردان بن المحکم کا نام دیکھ کر یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ بخاریؒ کے راوی ہیں
 لہذا ان کی ہر حدیث صحیح ہے تو یہ غلط ہوگا، امام حاکم کو اس قسم کے مغالطات بھی لگے ہوں یہ ہیں

۱۹۹۹ء اکن بلاسلوہ بابہ جو بقرۃ الفخر فی کل کتباتہ الذمیرۃ انہ لم یسن افہم ولا کتبتہا قرۃ ما یرفر

۴) بعض اوقات امام مسلم کسی ضعیف راوی کو ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر ذکر کرتے ہیں، مثلاً امام مسلم نے عبداللہ بن بیعدہ کو عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر ذکر کر دیا، یعنی عن عمرو بن الحارث وعن اللہ بن لہیعۃ، اس کا مطلب عبداللہ بن بیعدہ کی توثیق نہیں بلکہ دراصل انہوں نے روایت کا مدار عمرو بن الحارث پر رکھا ہے، اور عبداللہ بن بیعدہ کو ضعیف ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس بنا پر امام بیعدہ کو مسلم کا راوی قرار دے کر اس کی ہر حدیث صحیح علی شرط مسلم کہے تو یہ بدترین تباہی ہوگا،

۵) حاکم کے تباہی کا ایک اور سبب یہ بھی ہے کہ امام حاکم نے ایک سند کے بعض راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ بخاری کے راوی ہیں اور دوسرے بعض کو دیکھتے ہیں کہ وہ سلم کے راوی ہیں تو اس سند کو صحیح علی شرط ابن خنیئین قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ درست نہیں ہوتا،

۶) ایک سبب یہ ہے کہ امام حاکم بعض اوقات ایک سند کے اکثر راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی ایک یا دو راوی ضعیف یا مجربانہ ضعف پانے کی نگاہ میں جاتی، عساکر کمانی معشر بنی نے "المرسلۃ المستطردۃ" میں امام حاکم کے تباہی کا ایک عذر بھی بیان کیا ہے، اور وہ یہ کہ امام حاکم نے کتاب کا مسودہ تیار کرنے کے بعد اس پر نظر ثانی نہ کر سکے، اور تصحیح و تنقیح سے پہلے ہی ان کی وفات ہو گئی، یہی وجہ ہے کہ کتاب کے پہلے نمونے میں جس پر وہ نظر ثانی کر چکے تھے تباہات بہت کم ہیں،

بہر حال مندرجہ بالا اسباب کے تحت امام حاکم تصحیح کے معاملہ میں بہت متباہل سمجھے جاتے ہیں، اور اسی بنا پر حافظ ابن حجر نے "تلیف المسند رک" میں بعض مقامات پر ان پر شدید تکریم کی ہے،

اس طبقہ کی دوسری کتاب صحیح ابن حبان ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ کتاب بھی مستدرک کی طرح صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ ابن حبان بھی تصحیح کے معاملہ میں حاکم کی طرح متباہل ہیں، لیکن علامہ سیوطی نے تدریب الراوی بن ابی شامہ پر لکھتے ہیں کہ صحیح ابن حبان اس لحاظ سے مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان کی انہوں نے پوری پابندی کی ہے، البتہ یہ درست ہے کہ تصحیح کے معاملہ میں ابن حبان کی شرائط دوسرے تمام محدثین کے مقابلہ میں نرم ہیں، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ ابن حبان حسن احادیث کو بھی صحیح قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حسن کوئی الگ قسم نہیں، بلکہ صحیح ہی کا ایک حصہ ہے، لہذا انہوں نے اپنی کتاب میں ایسی بہت سی احادیث روایت کی ہیں جو دوسرے محدثین کے نزدیک صحیح کے مرتبہ کو نہیں پہنچیں، لیکن ابن حبان نے

حسن ہونے کی بنا پر انھیں صحیح قرار دیا،

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن حبان کے نزدیک اگر ایک مجہول راوی کے استاذ اور شاگرد دونوں معروث اور ثقہ ہوں تو اس کی چہالت مضرت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حدیث اُن کے نزدیک صحیح قرار پاتی ہے، جبکہ دوسرے محدثین اس حدیث کو چہالتِ راوی کی بنا پر رد کرتے ہیں، ابن حبان کا یہ دستور اُن کی کتاب الثقات میں بھی جاری رہا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثقہ کی تعریف یہ ہے کہ جس پر کوئی سبب جرح ثابت نہ ہو، لہذا انھوں نے بہت سے مجہول راویوں کو ثقات کی فہرست میں شامل کر لیا، اسی بنا پر عام محدثین کسی راوی کی توثیق محض اس بنا پر نہیں کرتے کہ اسے ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے، تاہم تلیکہ اس کا غیر مجہول ہونا ثابت نہ ہو، بہر حال صحیح ابن حبان اس لحاظ سے تو بیشک مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے اپنی شرائط کی پابندی کی ہے، لیکن یہ شرائط بھی اتنی نرم ہیں کہ حسن بلکہ ضعیف احادیث بھی اُن کے تحت صحیح کی تعریف میں آجاتی ہیں، اس لئے اس کتاب کو مستدرک پر تو اگرچہ فوقیت حاصل ہے، لیکن دوسری صحاح مجتہدہ کا مقام اس کو حاصل نہیں ہے، تیسری کتاب صحیح ابن حزم میری اس کو صحت کے اعتبار سے صحیح ابن حبان پر فوقیت دی گئی ہے، تاہم حافظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" میں لکھا ہے کہ صحیح ابن حزم میری تمام احادیث صحیح نہیں، بلکہ بعض احادیث ضعیف بھی آگئی ہیں، مثلاً اس میں ایک حدیث مروی ہے عن کثیر بن عبد اللہ المزنی عن ابيه عن جده قال مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى" قال انزلت في ذكوة الفطر، لیکن حافظ منذریؒ نے "الترغیب والترہیب، الجزء الثاني، ص ۱۵۲، الترغیب فی صلوٰۃ الفطر و بیان تاکید ہار قم الحدیث" میں اس حدیث کو صحیح ابن حزم میری کے حوالے سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "کثیر بن عبد اللہ واپ" حافظ سخاویؒ نے اسی طرح کی کچھ مزید مثالیں بھی دی ہیں لہذا اس سے ثابت ہوا کہ صحیح ابن حزم میری کو صحیح مجتہد قرار دینا خود اس کے مؤلف کے زعم کے مطابق ہے، لیکن نفس الامر میں اس کی بعض احادیث ضعیف ہیں،

حافظ ابن ہد مالکیؒ نے "لحظ الامحاظ فی طبقات الحفاظ" میں حافظ ابن حزم میری کے تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحیح ابن حزم میری کا تین چوتھائی حصہ حافظ ابن حزم میری کے وقت سے پہلے ہی نایاب ہو چکا تھا، اور صرف ایک راجح حصہ ملتا تھا، حافظ سخاویؒ "فتح المغیث" میں لکھے ہیں کہ یہ چوتھائی حصہ بھی ہمارے اس زمانہ میں انتہائی نایاب ہے، اس کے بعد بھی ساہا سال تک اس

کتاب کا کوئی پتہ معلوم نہ تھا، اب حال ہی میں استنبول کے ایک کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ دریافت ہوا، جس سے نقل کر کے دو جلدیں بعض اہل مدینہ نے شائع کر دی ہیں،

چوتھی کتاب "المنتقى لابن ميثم بن عبد الله بن الجارود" جو پچھٹی صدی ہجری کی تصنیف ہو، اور اس کی اکثر احادیث صحیح ہیں، البتہ معدودے چند احادیث پر تنقید کی گئی ہے، لیکن یہ ایک مختصر کتاب ہے، اور اس میں زیادہ تر وہی احادیث ہیں جو صحیحین میں مروی ہیں، لغتاً بیابھی حال المنتقى للقاسم بن الصبح کا ہے،

چھٹی کتاب "المختار لعنبر الدین المقدسی" ہے، جو ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے، یہ حرر و تہجی کے لحاظ سے صحابہ کی ترتیب پر مرتب ہے، اور ضخیم کتاب ہو، لیکن نفس الامر کے اعتبار سے اس کو بھی صحیح مجرد کہنا مشکل ہے، کیونکہ اس میں بھی غیر صحیح احادیث آگئی ہیں، اگرچہ ان کی تعداد بہت کم ہے،

ساتویں کتاب صحیح بن سکن ہے، یہ چونکہ عرصہ دراز سے نایاب ہو، اس لئے اس کے بارے میں علی درجہ بصیرت کچھ کہنا مشکل ہے،

بہر حال مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ طبقہ اولیٰ کی ان کتابوں میں صرف بخاری اور مسلم ہی ایسی ہیں کہ انھیں نفس الامر کے اعتبار سے بھی صحیح مجرد کہا جاسکتا ہے، اور جو حدیث ان میں نظر آئے اسے بے شککے صحیح کہہ سکتے ہیں، باقی کوئی کتاب اس درجہ کی نہیں، البتہ باقی کتابوں کی احادیث کے مقابلہ میں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ان کے مؤلفین کے نزدیک وہ صحیح ہیں، اور با اوقات حدیث کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا اختلاف ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں ان حضرات کی تصحیح قابل عمل ہوتی ہے،

اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن کے مؤلفین نے یہ التزام کیا ہے کہ کوئی حدیث **دوسرا طبقہ** درجہ حسن سے کم نہ آئے پائے، اور اگر کوئی حدیث ضعیف آگئی ہے تو انھوں نے اس کے ضعف پر تنبیہ کرنے کا اہتمام کیا ہے، لہذا جس حدیث سے یہ لوگ سکوت کریں تو وہ ان کے نزدیک کم از کم حسن ضرور ہوگی، اس طبقہ میں سب سے اعلیٰ مقام سنن نسائی کا ہے، چنانچہ اس میں کوئی حدیث ایسی نہیں جو امام نسائی کے نزدیک حسن سے کم ہو، الایہ کہ انھوں نے خود اس کے ضعف کی تصریح کر دی ہو،

دوسرے نمبر پر سنن ابی داؤد ہے، اس میں بھی امام ابو داؤد جس حدیث پر سکوت کریں وہ ان کے

تردیک قابل استدلال ہوتی ہے، البتہ بعض اوقات حدیث کی سند میں معمولی ضعف ہوتا ہے، امام ابو داؤد اس کو حجاز کر لیتے ہیں اور اس پر بھی سکوت فرماتے ہیں، ابو داؤد کی ایک تلخیص حافظ منذری نے لکھی ہے، اس میں وہ معمولی ضعف کو بھی بیان کئے بغیر نہیں چھوڑتے، لہذا ابو داؤد کی جس حدیث پر امام ابو داؤد کے علاوہ حافظ منذری نے بھی سکوت کیا ہو اس کا درجہ قوت بڑھ جاتا ہے، حافظ ذہبی لکھتے ہیں کہ "ابو داؤد" میں تقریباً نصف احادیث تو وہ ہیں جن کی تخریج یحییٰ بن یحییٰ کی ہے، اور بعض احادیث وہ ہیں جو علیٰ شرط یحییٰ بن یحییٰ یا علیٰ شرط احمد ہا ہیں اور بعض احادیث ایسی ہیں جن کے کسی راوی میں حافظہ کی کمی پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ صحیح کے مرتبہ سے اتر کر حسن میں داخل ہو گئی ہیں، ان میں ان اقسام پر امام ابو داؤد و عمرو ماسکوت کرتے ہیں، البتہ جو بعضی قسم ان احادیث کی ہے جن میں واضح ضعف اور نکارت پایا جاتا ہے، ایسی احادیث پر امام ابو داؤد و عمرو ماسکوت نہیں کرتے، البتہ شاذ و نادر کسی موقع پر ایسی احادیث کو بغیر کسی کلام کے اس لئے نقل کر دیتے ہیں کہ ان کی نکارت بحد شہور ہوتی ہے،

یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ فقہی اختلافات کے مباحث میں بعض اوقات ایسا دیکھنے میں آتا کہ بعض ائمہ ان احادیث کی سند پر بھی کلام کر کے انھیں چھوڑ دیتے ہیں، جنھیں ابو داؤد نے سکوت کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کا سکوت صرف اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث ابو داؤد کے نزدیک قابل استدلال ہی، لیکن کوئی محدث جو علوم حدیث میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہو، ابو داؤد کی رائے سے اختلاف کر سکتا ہے،

دوسرے درجہ پر جامع ترمذی ہے وہ اس لحاظ سے تمام کتب حدیث میں منفرد ہے کہ اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کا مرتبہ صحت بھی صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، چنانچہ امام ترمذی کوئی حدیث ضعیف بغیر تشبیہ علی الضعف کے ذکر نہیں کرتے، البتہ بعض علماء نے ان کو تحمیل اور تصحیح کے مقابل میں نسبتاً تساہل قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے بعض ایسی احادیث کی تصحیح و تحمیل کر دی ہے، جو دوسروں کے نزدیک ضعیف ہیں، اس مسئلہ پر مکمل بحث انشاء اللہ آگے آئے گی،

یہ تینوں کتابیں بافقاً دوسرے طبقہ میں شامل ہیں، بعض حضرات نے اس میں سنن دارمی کو بھی داخل کیا ہے، لیکن بعض نے اس کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، اور شاہ ولی اللہ نے فرمایا کہ مسند جمہد بھی اسی طبقہ میں داخل ہے، یعنی اس میں کوئی حدیث حسن سے کم نہیں، لیکن حضرت شاہ صاحب کا یہ ارشاد درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ مسند احمد کی بہت سی روایات ضعیف اور

منکر ہیں، اسی لئے بعض علماء نے اس کو طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے، یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ اختلاف اصل مسند احمد کے بارے میں ہے، مسند احمد کا ایک حصہ زیادات بھی ہے، جو ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے عبدالغنی بن احمد نے جمع کیا ہے، اور مسند کے ساتھ لکھا اس حصہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، کہ یہ عیسوی طبقہ میں شامل ہے، یعنی اس میں احادیث ضعیفہ بھی موجود ہیں،

تیسرا طبقہ
اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن میں ہر طرح کی احادیث موجود ہیں، صحیح اور حسن بھی، ضعیف و منکر اور موضوع بھی، اس طبقہ کی کتابوں کا مختصر تعارف ضروری ہے:-

① سنن ابن ماجہ؛ یہ اگرچہ صحاح بستہ میں شامل ہو لیکن اس میں ضعیف اور منکر احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہے، یہاں تک کہ اس میں کم از کم آئیس روایات موضوع بھی ہیں اسی بنا پر علماء کی ایک بڑی جماعت نے اس کو صحاح میں شامل نہیں کیا، بعض نے اس کی جگہ مؤطا امام مالک کو رکھا ہے، اور بعض نے سنن دارمی کو،

② سنن دارقطنی؛ یہ امام ابوالحسن الدارقطنی کی تصنیف ہے، جو اونچے درجہ کے حافظ حدیث ہیں، انھوں نے اس کتاب میں ہر فقہی باب کے تحت تمام متعلقہ احادیث کو اختلاف متن و سند کے ساتھ جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے، اس لئے یہ کتاب احادیث احکام کا جامع ذخیرہ ہے، امام دارقطنی ہر حدیث ذکر کر کے اس کی سند پر مختصر کلام بھی کرتے ہیں، اس میں بھی ہر قسم کی رطب و یابس احادیث موجود ہیں، لیکن عموماً امام دارقطنی احادیث کے ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں، اس کتاب پر مولانا شمس الحق عظیم آبادی نے جو مشہور علماء اہل حدیث میں سے ہیں، ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام "التعلیل لمن علی سنن الدارقطنی" ہے، امام دارقطنی سے حدیث کی سند پر کلام کے سلسلہ میں جو کمی رہ جاتی ہے، عموماً یہ اس کو پورا کر دیتے ہیں، یہ حاشیہ اصل کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے،

③ السنن الکبریٰ للبیہقی؛ امام بیہقی دارقطنی کے شاگرد ہیں اور انھوں نے یہ کتاب نقد شافعی کے مشہور متن "مختصر المزنی" کی ترتیب پر لکھی ہے، اور ان کا اصل مقصد فقہ شافعی کے دلائل بیان کرنا ہے، چنانچہ وہ اپنے مستدلّت کی توثیق اور مخالفین کے دلائل کی تضعیف و توہین کرتے رہتے ہیں، اس پر حافظ غلام الدین الماریدی نے جو ابن الرکمان کے نام سے بھی مشہور ہیں

ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام "ابوہریرہ النقی فی الرد علی البہقی" ہے، یہ حنفی المسلک ہیں، اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اس لئے امام بیہقیؒ کے دلائل پر سخت تنقید کرتے ہیں، اور اس میں حنفیہ کے دلائل کا نہایت عمدہ ذخیرہ ملتا ہے،

④ موصّف عبد الرزاق؛ یہ امام عبد الرزاق بن ہمام الصنعانیؒ کی تالیف ہے، جو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور امام بخاریؒ وغیرہ کے استاذ الاستاذ، اس میں اصحول نے احادیث مرفوعہ کے علاوہ صحابہ تابعین کے فتاویٰ بھی بکثرت نقل کئے ہیں، اور اس میں بھی ہر طرح کی احادیث ملتی ہیں، یہ کتاب اب تک نایاب تھی، اب حال ہی میں طبع ہو کر آئی ہے،

⑤ موصّف ابن ابی شیبہ؛ یہ امام ابو بکر بن ابی شیبہؒ کی تالیف ہے، جو اکثر ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، اور اس کا طرز تالیف موصّف عبد الرزاق کی طرح ہے، ان دونوں کتابوں میں حنفیہ کے دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ ملتا ہے،

⑥ مسند الطیالسی؛ یہ امام ابو داؤد طیالسیؒ کی تصنیف ہے، جو امام ابو داؤد سجستانیؒ سے مقدم ہیں، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسند کی تالیف میں اولیت کا شرف ان کو حاصل ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے، یہ کتاب حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے،

⑦ مسند سعید بن منصور؛ اس کتاب میں معضل و منقطع اور مرسل احادیث بکثرت موجود ہیں، یہ کتاب مجلس علمی نے شائع کر دی ہے،

⑧ مسند الحمیدی؛ اس کے مؤلف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے سخت مخالفین میں سے ہیں، ان کی یہ کتاب بھی دو جلدوں میں مجلس علمی سے شائع ہو چکی ہے،

⑨ معاجم طبرانی؛ ان کا تعارف پہلے آچکا ہے،

یہ چند کتابیں تو وہ تھیں جن کے حوالے بکثرت آتے ہیں، ان کے علاوہ بہت سی مزید کتابیں اسی طبقہ میں داخل ہیں جن میں سے مسند بزار، مسند ابو یعلیٰ الموصلی، مسند عبد بن حمید، مسند احمد ابن منیع، حلیۃ الاولیاء، لابی نعیم، دلائل النبوة، لابی نعیم، فیہ للبیہقی، مسند ابن جریر اور انہی کی تہذیب الآثار، تفسیر القرآن اور تاریخ، تفسیر ابن مرددہ، اسی طرح تفسیر کی بیشتر کتب بھی اسی طبقہ میں داخل ہیں، البتہ تفسیر ابن کثیر اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ حافظ ابن کثیر حدیث کے محقق نقالی ہیں، اور وہ عموماً ضعیف احادیث پر تنبیہ کرنے کے عادی ہیں،

اس تیسرے طبقہ کی کتابوں میں کوئی حدیث دیکھ کر اس وقت تک اس پر اطمینان نہ کرنا چاہئے

جب تک کہ اس کی سند کی مکمل تحقیق نہ ہو جائے، خواہ اس کے مؤلف کتنے ہی جلیل القدر ہوں،

چوتھا طبقہ ان کتابوں کا ہے جن کی احادیث کی اکثریت ضعیف ہے، بلکہ حضرت شاہ عبدالعزیز نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، جیسے ابو عبداللہ محمد بن علی بن الحسن ابن بشر جو کہ حکیم ترمذی کے نام سے معروف ہیں، ان کی "نوادرا الاصول فی احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم" اور ابن عدی کی "الکامل" جو ساٹھ اجزاء پر مشتمل ہے، اور بارہ جلدوں میں ہے، مرتضیٰ کی شرح قاموس میں ہے کہ یہ آٹھ جلدوں میں ہے، کتب جرح میں کامل بن عدی کا مقام بہت بلند ہے، اور یہ جامع ترین کتاب سمجھی جاتی ہے، ابن طاہر نے اس کی احادیث کو جمع کر کے معجم کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ابن الزوہیر ابو العباس احمد بن محمد بن منصور الاموی الاندلسی الاشبیلی نے "الکامل" پر حاشیہ بھی لکھا ہے جو "الحافل فی کملہ الکامل" کے نام سے معروف ہے، اور ایک ضمیمہ جلد پر مشتمل ہے، اسی طرح کتاب الضعفاء للعقیل اور علامہ دہلی کی "مسند الفردوس" جس میں انھوں نے دس ہزار مختصر قولی احادیث حرور نے بھی کی ترتیب سے جمع کی ہیں، اور علامہ سیوطی کی "تایخ الخلفاء"، حافظ ابن عساکر کی "تایخ دمشق" جو انہی جلدوں میں ہے، اور خلیف بغدادی کی "تایخ بغداد" جو تقریباً بیس جلدوں میں ہے، یہ تمام کتب بھی اسی طبقہ کے تحت آتی ہیں جہاں تک نوادر الاصول للحکیم الترمذی، کامل لابن عدی، اور کتاب الضعفاء للعقیل کا تعلق ہے ان کے بارے میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کا یہ فرمانا بڑی حد تک درست ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ کتابیں ضعیف راویوں کے تذکرے میں لکھی ہیں اور ان کی احادیث بھی بیان کی ہیں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہوگی، تا وقتیکہ اس کی صحت قوسی دلائل سے ثابت ہو جائے، لیکن باقی کتابوں کے بارے میں حضرت شاہ صاحب کے قول کا مطلب غالباً یہ ہے کہ ان کتابوں میں وہ روایات ضعیف ہیں جو ان کتابوں کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں مروی نہ ہوں، ورنہ ان میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جو صحاح ستہ میں مروی ہیں، ایسی احادیث کو علی الاطلاق ضعیف نہیں کہا جاسکتا،

پانچواں طبقہ ان کتب پر مشتمل ہے جو موضوعات کے تذکرے میں لکھی گئی ہیں، جیسے؛

موضوعات کبریٰ لابن الجوزی، یا الموضوعات للصفاری، یا اللآلی المصنوعۃ

لسیوطی، ان کے بارے میں ظاہر یہی ہے کہ یہ موضوعات کے مجموعے ہیں،

۱۔ الزوائد الصغریٰ والاربعہ و صاحب الصحائف المتواریخ، مقتول ببلخ تیل، سنۃ ثمان و تسین و ستین،

علمِ حدیث کے کثیر التالیف مصنفین

اپنی تصانیف میں احادیث کو بکثرت تعلیقاً نقل کرتے ہیں، مثلاً امام غزالیؒ، علامہ ابن الجوزیؒ، حافظ منذریؒ، حافظ بن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ، علامہ فخر طبریؒ، علامہ نورانیؒ،

جہاں تک امام غزالیؒ کا تعلق ہے وہ کلام، تصوف، معقولات، اور اصول فقہ کے امام ہیں، لیکن علم حدیث سے ان کا اشتغال بہت کم رہا ہے، خود انہوں نے اپنی ایک کتاب میں اس کا اعتراف یوں کہہ کر کیا ہے ”بصناعتی فی الحدیث مزجاجة“ چنانچہ امام غزالیؒ اپنی کتابوں میں بکثرت ضعیف، منکر اور موضوع احادیث ذکر کر دیتے ہیں، خاص طور سے ان کی مشہور کتاب ”احیاء علوم الدین“ میں بہت سی ایسی احادیث مذکور ہیں، جو محدثین کے معیار سے بہت فروتر ہیں، اسی لئے متعدد محدثین نے ”احیاء العلوم“ کی تخریج بھی کی ہے، جس میں حافظ زین الدین عراقی کی تخریج مشہور ہے، جس میں ایسی احادیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے، نیز علامہ مرتضیٰ زبیدیؒ نے ”اتحاف السادة المتقين بشرح اجاب علوم الدین“ میں بھی ان احادیث کی تخریج کر کے ان احادیث پر محدثانہ کلام کیا ہے،

دوسرے کثیر التصنیف عالم علامہ ابن الجوزیؒ ہیں، پیچھے گزر چکا ہے کہ یہ تنقید حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط اور ہشمت مند ہیں، چنانچہ علم حدیث میں ان کی کتابیں ضرورت سے زیادہ مستند ہیں۔۔۔ اور انہوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اپنے تشدد کے باوجود انہوں نے وعظ و نصیحت کے لئے جو کتابیں لکھی ہیں مثلاً:۔۔۔ ”تلبیس ابلیس“، ”زم ابھٹی“ اور ”التبصرہ“ وغیرہ میں لغز حدیث کا وہ معیار باقی نہیں رہا بلکہ ان میں بکثرت ضعیف، موضوع اور منکر احادیث بغیر کسی تنبیہ کے ذکر کرتے چلے گئے ہیں لہذا ان کی کتابوں پر اعماد درست نہیں ہے،

تیسرے کثیر التصنیف عالم حافظ منذریؒ ہیں، یہ حلیل القدر محدث ہیں، اور حدیث کے معنی نفاذ میں چنانچہ یہ کوئی حدیث ضعیف بغیر تنبیہ کے نقل نہیں کرتے، اس لئے ان کا کسی حدیث کو بغیر تنقید کے نقل کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک وہ حدیث قابل استدلال ہے، لیکن انہوں نے اپنی مشہور کتاب ”الترغیب والترہیب“ میں ایک خاص اصطلاح مقرر کی ہے

جس سے نادانیت کے سبب اکثر لوگوں کو دسو کہ ہوا ہے، وہ اصطلاح یہ ہے کہ جو روایت ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے اس کو وہ لفظ عن کے ساتھ روایت کرتے ہیں، مثلاً "ابن ابی ہریرۃ" لیکن جو حدیث ان کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے وہ اس کو زوی عن "کہہ کر روایت کرتے ہیں، مثلاً "زوی عن ابن عمر رضی عنہما" اور سند پر کوئی کلام نہیں کرتے، جو لوگ اس اصطلاح سے نادانیت ہیں وہ دوسری قسم کی احادیث کو بھی اس اعتماد پر قابل استدلال سمجھ لیتے ہیں کہ انھیں حافظ منذری نے بغیر کسی کلام کے ذکر کیا ہے، حالانکہ وہ صحیح نہیں ہوتیں،

جو تحفہ کثیر التصنیف عالم حافظ ابن حجر عسقلانی ہیں، یہ حدیث کے مشہور امام حافظ اور نقاد ہیں، علماء نے لکھا ہے کہ ان کی کتاب "فتح الباری" اور "المعجم المصیر" میں جو حدیث بغیر کسی کلام کے آئی ہو وہ کم از کم حسن ضرور ہوتی ہے،

پانچویں کثیر التصنیف عالم حافظ شمس الدین زہبی ہیں، یہ بلاشبہ علم حدیث کے بہترین نقاد ہیں، لہذا ان کی کتابوں میں بھی کسی حدیث ضعیف کے بغیر کلام کے آجانے کا احتمال بہت کم ہے، البتہ ان کی "کتاب الکباہر" میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

چھٹے عالم علامہ حبل اللہ ابن سیرین ہیں، اگرچہ ہر علم و فن میں مجتہدان مقام رکھتے ہیں، لیکن فصیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، چنانچہ علم حدیث میں ان کا لقب "حاطب لیل" مشہور ہے، چنانچہ یہ جب کسی موضوع پر احادیث نقل کرتے ہیں تو ہر قسم کی رطب و یابس احادیث لے آتے ہیں، اور ان پر کوئی تنقید نہیں کرتے، ان کی کتاب "الخصائص الکبریٰ" اور تفسیر "الدر المنثور" اور "الاتقان" ہر قسم کی رطب و یابس احادیث کا مجموعہ ہیں، اور الجامع لضعیف کے بارے میں اگرچہ انھوں نے خود ابتداءً کتاب میں یہ لکھا ہے کہ میں اس کتاب میں کسی کذاب یا ضاع کی حدیث نقل نہیں کروں گا، لیکن اس کے باوجود انھوں نے "الجامع لضعیف" میں بہت سی موضوع احادیث بھی ذکر کر دی ہیں، یہاں تک کہ ان میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جنہیں خود علامہ سیرین نے "الآلی المصنوعۃ" میں موضوع قرار دیا ہے، اب اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان سے بہرہ ہو گیا، یا یہ ہے کہ بعد میں ان کی رائے بدل گئی ہو، اور یہ بات پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ جامع صغیر میں ہر حدیث کے ساتھ صحیح یا ضعیف کے جو رموز دینے ہوئے ہیں وہ قابل اعتماد نہیں ہیں، کیونکہ علامہ عبد الرزاق مناوی نے فیض القدر شرح الجامع الضعیف میں لکھا کہ ان میں بہت سے رموز بعد کے لوگوں نے لکھے ہیں، اور جو علامہ سیرین نے لکھے ہیں ان میں بہت تحریف ہو گئی ہے،

ساتویں کثیر التخصیص عالم علامہ ابن تیمیہؒ ہیں، یہ احادیث کے معاملہ میں ضرورتاً زیادہ منتشر ہیں، اور صحیح و حسن احادیث کو بھی بعض اوقات ضعیف قرار دیتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "لسان المیزان" میں یوسف بن حسین بن مطہر المحلی کے ترجمہ کے تحت لکھا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے "منہاج السنہ" میں بہت سی صحیح احادیث کو بھی ناقابل استدلال قرار دیا ہے،

آٹھویں عالم علامہ ابن قیمؒ ہیں، یہ علامہ ابن تیمیہؒ کے شاگرد اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اکثر و بیشتر احادیث نقل کرنے میں صحت کا اہتمام کرتے ہیں، لیکن بعض اوقات ضعیف احادیث کی نہ صرف توشیح کرتے ہیں بلکہ ان کو متواتر کی طرح قطعی قرار دیتے ہیں، اور بعض مرتبہ قابل استدلال احادیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں،

نویں عالم علامہ تشریحی ہیں، ان کے بارے میں ہمارے استاذ شیخ عبدالفتاح ابو قعدہ العلوی حفظہ اللہ تعالیٰ نے "الاجوبۃ الفاضلہ" کے حواشی میں لکھا ہے کہ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جس حدیث کو قابل اعتماد سمجھتے ہیں، اسے حوالہ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں انھیں شبہ ہوتا ہے اس کو بغیر حوالے کے نقل کر دیتے ہیں، لہذا دوسری قسم کی احادیث پر بغیر تحقیق کے اعتماد نہ کرنا چاہئے،

دسویں عالم علامہ نورویؒ ہیں، یہ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط ہیں اور عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کو بغیر تنبیہ کے ذکر نہیں کرتے، چنانچہ حدیث کے معاملہ میں ان کی کتب پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، البتہ "کتاب الاذکار" اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

آخر میں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دَعْوٰة و تَصَوُّف، تَاوِیْح و سِرِّی و عِلْمِی قِیَامَت و بَرِّیٰغَلَن اور تفسیر وغیرہ کی روایات میں عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کی بڑی کثرت ہوتی ہے، لہذا ان ابواب میں پوری احتیاط اور تحقیق سے کام لینا چاہئے،

طبقات الرواة

راویان حدیث کے طبقات دو مختلف حیثیتوں سے بیان کئے گئے ہیں، ایک راویوں کی قوتِ حفظ اور صحبتِ شیخ کے اعتبار سے اور دوسرا ان کے زمانہ اور تاریخ کے اعتبار سے، پہلی حیثیت سے راویوں کے پانچ طبقے ہیں، ہمارے علم کے مطابق ان طبقاتِ خمسہ کو سب سے پہلے

علامہ ابو بکر حازمیؒ نے اپنی کتاب ”شروط الامتہ الختمتہ“ میں ص ۲۳ پر لکھ دیا ہے وہ بلقیات خمسہ ہیں:-

- ① قوی الضبط، کثیر الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ بھی قوی ہو اور انہوں نے اپنے استاد و شیخ کی صحبت بھی زیادہ حاصل کی ہو
- ② قوی الضبط، قلیل الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ قوی ہو لیکن انہوں نے اپنے شیخ کی صحبت زیادہ حاصل نہ کی ہو
- ③ قلیل الضبط، کثیر الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ کمزور ہو، البتہ..... انہوں نے اپنے شیوخ کی صحبت زیادہ حاصل کی ہو
- ④ قلیل الضبط، قلیل الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ تو کم ہو ہی، اس کے علاوہ انہوں نے صحبت شیخ بھی کم حاصل کی ہو
- ⑤ الضعفاء والمبہتلی،

انہی طبقات خمسہ کے اعتبار سے صحاح ستہ کا درجہ استناد معین کیا گیا، امام بخاریؒ کا معمول یہ ہے کہ وہ مستقلاً صرف پہلے طبقہ کی احادیث لاتے ہیں، البتہ کبھی کبھی استہدایہ کے طور پر رد و سکر طبقہ کو بھی لے آتے ہیں، اس لئے صحت کے اعتبار سے ان کی جامع سب پر مقدم کر دیا گیا، چونکہ بلکھف لاتے ہیں، البتہ انہوں نے کہیں کہیں شاذ و نادر بلور استہدایہ تیسرے طبقہ کو بھی لیا ہے، اس لئے صحت کے اعتبار سے ان کی کتاب دوسرے نمبر پر ہے، امام نسائیؒ پہلے تین طبقوں کو مستقلاً لاتے ہیں، اس لئے ان کی کتاب تیسرے نمبر پر ہے، امام ابو داؤدؒ نے چونکہ تینوں طبقات کے ساتھ استہدایہ کے طور پر طبقہ رابع کی روایات بھی لی ہیں، اس لئے ان کی سنن کا نمبر چوتھا ہے،

امام ترمذیؒ چوتھے طبقہ کو مستقلاً اور بعض مقامات پر پانچویں طبقہ کو بھی لے آتے ہیں اس لئے ان کی کتاب پانچویں نمبر پر ہے، امام ابن ماجہؒ نے چونکہ پانچوں طبقات کی روایات بلا تکلف اور مستقلاً ذکر کی ہیں اس لئے

۱۔ یہ کتاب قاہرہ سے ۱۳۵۴ھ میں شیخ کوثریؒ کی تعلیقات کے ساتھ چھپ چکی، برادر کتابخانہ دار العلوم دہلی میں ۱۳۶۵ھ کے تحت موجود ہے، انتہائی مفید اور مطالعہ کے لئے ناگزیر ہے،

وہ چھ نمبر پر ہے، لہذا قوتِ سند کے اعتبار سے صحاحِ ستہ کی ترتیب یوں ہے:-

① بخاری، ② مسلم، ③ نسائی، ④ ابوداؤد، ⑤ ترمذی، ⑥ ابن ماجہ،
 ابن ماجہ میں ضعیف اور منکر روایات کا بڑا اجتماع ہے، بلکہ اس میں بعض روایات موضوع
 بھی آگئی ہیں، جن کی تعداد بعض نے سترہ، بعض نے اسیس، بعض نے اکیس، اور بعض نے پچیس
 بتلائی ہے، اسی لئے محدثین کے ایک طبقہ نے اسے صحاح میں شامل نہیں کیا، بلکہ اس کی جگہ
 بعض نے توطا۔ امام مالک اور بعض نے مسند دارمی کو رکھ لیا ہے، لیکن ابن ماجہ کی محض ترتیب
 کی بنا پر جمہور کا رجحان اسے صحاح میں شامل کرنے کا رہا ہے،

رُداۃ کے یہ طبقات معیارِ اسناد کے اعتبار سے تھے، تاریخی اعتبار سے راویانِ حدیث
 کے ہارہ طبقات مقرر کئے گئے، اور جب رجال کی کتابوں میں.... کسی راوی کا کوئی طبقہ بیان
 کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہی تاریخی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے
 حافظ ابن حجرؒ نے ”تقریب التہذیب“ میں بیان فرمایا، بعد کے حضرات نے اپنی کتابوں کا اتباع
 کیا، وہ طبقات یہ ہیں:-

- ① طبقة الصحابة؛ اس میں تمام صحابہ داخل ہیں بلا فرق مراتب،
- ② طبقة كبار التابعین؛ جیسے حضرت سعید بن المسیبؒ،
- ③ الطبقة الوسطی من التابعین؛ جیسے حسن بصریؒ و محمد بن سیرینؒ،
- ④ وسطی کے بعد والاطبقہ؛ جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں،
 جیسے امام زہریؒ، قتادہؒ وغیرہ،
- ⑤ الطبقة الصغری من التابعین؛ یہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے ایک یا دو صحابہ کی روایت
 کی ہے، لیکن ان سے روایات نہیں لیں، جیسے سلیمان اللعشؒ،
- ⑥ الطبقة الاخیرة من التابعین؛ یہ وہ حضرات ہیں جو پانچویں طبقہ کے معاصر ہیں،
 لیکن انہوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، جیسے ابن حبیرؒ، درحقیقت یہ تابعی
 نہیں ہیں، لیکن تابعین کے معاصر ہونے کی وجہ سے ان کو تابعین کے طبقات میں شمار
 کیا گیا ہے،
- ⑦ كبار اتباع التابعین؛ جیسے امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ،
- ⑧ الطبقة الوسطی من اتباع التابعین؛ جیسے اسماعیل بن ملیکؒ اور سفیان بن عیینہؒ

- ⑨ الطبقة الصغرى من اتباع التابعين؛ جیسے امام شافعی، امام عبدالرزاق وغیرہ
 ⑩ كبار الأخذین عن تبع الاتباع؛ جیسے امام حنبل وغیرہ
 ⑪ الطبقة الوسطى منهم؛ جیسے امام بخاری، امام ذہبی وغیرہ۔
 ⑫ الطبقة الصغرى منهم؛ جیسے امام ترمذی اور ان کے معاصرین،

اوپر وہ طبقات میں سے پہلے دو طبقوں کے بیشتر رواۃ پہلی صدی ہجری کے ہیں، اور تیسرے طبقے آٹھویں طبقہ تک کے بیشتر رواۃ دوسری صدی ہجری کے ہیں، اور نویں طبقہ سے لے کر بارہویں تک کے رواۃ تیسری صدی ہجری کے ہیں،

ان طبقات کے مقرر کرنے سے اسما الرجال کے مصنفین کو بڑی سہولت ہو گئی ہے، اس لئے کہ کتب رجال کے مصنفین کا دستور ہے کہ وہ ہر راوی کے ساتھ اس کے اساتذہ اور شاگردوں کی ایک طویل فہرست نقل کرتے ہیں، اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے ان کی عبارت یوں ہوتی ہے۔
 "رَوَى عَنْ فُلَانٍ وَعَنْ فُلَانٍ" اور شاگردوں کے تذکرہ کے وقت ان کی عبارت یوں ہوتی ہے۔
 "رَوَى عَنْهُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ" لیکن جب مختصر کتب رجال لکھی گئیں تو ان میں استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کے بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابن حجر نے "تقریب التہذیب" میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے ان کی پیروی کی، اسی لئے اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھنا کافی ہو جاتا ہے،
 "ثَقَاتٌ مِنَ الثَّلَاثَةِ" وغیرہ، یعنی وہ متوسط تابعین میں سے ہیں، اس طرح اساتذہ اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی،

اقسام تحمل حدیث

شیخ سے احادیث حاصل کرنے کو اصطلاحاً "تحمل" کہتے ہیں، اور اس کی پانچ قسمیں ہیں، ان قسموں کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

① السماع؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ مستاذ حدیث پڑھے اور شاگرد نے، اس صورت میں شاگرد کے لئے "حدیثی" "اخبونی" "سمعتُ فلاناً یقول" کے صیغ استعمال کرنے کی اجازت ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کونسا صیغہ افضل ہے، بعض حضرات "سمعتُ" کے صیغہ کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض "حدیثی" کو،

② الفہام علی الشیخ؛ یعنی شاگرد حدیث پڑھے اور استاذ تھے، اس صورت میں بھی شاگرد کے لئے استاذ سے روایت جائز ہے، اور اس قسم میں "اخبرنی" "انبأنی" اور "قرأت علیہ" کے صحیح استعمال کئے جاتے ہیں، اگر جماعت ایک سے زیادہ ہو تو "اخبرنا" اور "انبأنا" کہا جاتا ہے بعض حضرات نے ان دونوں میں بھی فرق کیا ہے، کہ جماعت میں سے جو شاگرد پڑھ رہا ہو وہ "اخبرنا" کہے گا، اور وہ سب شاگرد جو سن رہے ہیں "انبأنا" کہیں گے، "انبأنا" کی صورت میں الفاظ "قرأت علیہ" "وانا اسمع" کا اضافہ مستحسن ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ "سماع" اور "قرأت علی الشیخ" ان دونوں میں سے کونسا طریقہ افضل ہے؟ امام مالک اور امام شافعی سے منقول ہے کہ وہ سماع کو افضل کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک "قرأت علی الشیخ" افضل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں احتیاط اور ثبوت زیادہ ہے، اس لہذا اگر شاگرد کوئی غلطی کرے تو استاذ اس کی اصلاح کر سکتا ہے، حافظ سخاوی نے قول فیصل یہ بیان کیا ہے کہ اصل چیز خطا کے امکان سے بچنا ہے، اور یہ چیز جس طریقہ میں زیادہ حاصل ہو وہ افضل ہے، اور حالات کے اختلاف سے کہیں یہ بات سماع میں حاصل ہوتی ہے اور کہیں قرأت میں،

③ المراسلۃ یا المکانبۃ، یعنی خط میں لکھ کر کسی کے پاس روایت میں بھیجنا، اس میں اختلاف ہے کہ ایسی صورت میں شاگرد کے لئے روایت کرنا کب جائز ہوتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک جب تک شیخ کی طرف سے روایت کی تصریح اجازت نہ ہو شاگرد کے لئے روایت جائز نہیں، لیکن معتمدات یہ ہے کہ اگر شاگرد شیخ کے خط کو پہچانتا ہو تو روایت جائز ہے، خواہ اجازت کی تصریح نہ ہو، البتہ اس صورت میں "حدثنی" یا "اخبرنی" کا صحیح استعمال نہیں کیا جاسکتا، بلکہ "کاتبنی" یا "کتبت لئی" یا "أرسل لئی" کے الفاظ مستعمل ہوں گے،

④ المناولۃ؛ یعنی شیخ اپنی مرویات کا کوئی مجموعہ شاگرد کے حوالہ کرے، بعض حضرات اس سے روایت کرنے کے لئے بھی شیخ کی اجازت معصرہ کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن یہاں بھی قول فیصل یہ ہے کہ معصرہ اجازت کی ضرورت نہیں، اگر شاگرد کو یہ اعتماد ہو کہ استاذ نے یہ مجموعہ روایت کے لئے دیا ہے تو وہ روایت کر سکتا ہے، البتہ یہاں بھی "حدثنی" یا "اخبرنی" کہنا جائز نہیں، بلکہ "ناولنی" کہنا چاہئے،

⑤ التواجدۃ؛ یعنی کسی شیخ کی مرویات کے مجموعہ کا شیخ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مل جانا اس کے بارے میں اکثر حضرات محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں، کیونکہ

ممكن ہر کہ شیخ نے یہ مجموعہ موضوعات یا معلومات کو یاد رکھنے کے لئے تیار کیا ہو، بعض حضرات اس سے بھی روایت کو جائز قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اگر شیخ کے خط پر اعتماد ہو تو ”وحدث بخط فلان“ کے الفاظ سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں،

احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد

اگرچہ احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک مستقل فن ہے، جو علم اصول حدیث اور علم جرح و تعدیل میں مردونہ ہرچکا ہے، اور یہاں اس کو تمام تفصیلات کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اس سلسلہ میں چند قواعد بیان کئے جاتے ہیں جو عام طور سے لوگوں کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں، اور حدیث کے مباحث میں ان کی ضرورت پڑتی ہے، اور جن کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے لوگ حنفیہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حنفیہ کے اکثر مستدلّات ضعیف ہیں،

پہلا قاعدہ | بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ احادیث صحیحہ صرف صحیح بخاری یا صحیح مسلم میں منحصر ہیں، نیز بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جو حدیث صحیحین میں نہ ہو وہ لازماً کمزور ہوگی، اور وہ کسی حال میں بھی صحیحین کی حدیث کا معارضہ نہیں کر سکتی، حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے، کیونکہ کسی حدیث کی جرح کا اعتبار اس کے بخاری یا مسلم میں ہونے پر نہیں بلکہ اس کی اپنی سند پر ہے، خود امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں احادیث صحیحہ کا استیعاب نہیں کیا، لہذا یہ عین ممکن ہے کہ کوئی حدیث صحیحین میں نہ ہو، اور اس کے باوجود اس کا رتبہ سند کے اعتبار سے صحیحین کی بعض احادیث سے بھی بلند ہو، مثلاً مولانا عبدالرشید نعمانی نے ”ماتمس الیہ الحاجۃ“ میں ابن ماجہ کی بعض ایسی روایات نقل کی ہیں جن کے بارے میں محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ ان کی سند بخاری کی سند سے بھی افضل ہے، لہذا صحیحین کو ”صحیح الکتب“ بعد کتاب اللہ کہا جاتا ہے، وہ مجموعی اعتبار سے ہے نہ کہ ہر ہر حدیث کے اعتبار سے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحبؒ کی ”انہاء التسنن الی من ینالیع اعلا بہتسن“ قابل دید ہے،

دوسرا قاعدہ | احادیث کی تصحیح و تضعیف انتہائی نازک کام ہے، جس کے لئے انتہائی وسیع اور عمیق علم کی ضرورت ہے، لہذا اس کے اہل وہی لوگ ہیں جو اس علم میں اجتہاد کے درجہ پر فائز ہیں، اسی بنا پر حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے مقدمہ میں یہ خیال ظاہر

کیا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے بعد کسی شخص کو یہ حق نہیں ہو کہ وہ کسی حدیث کو نئے سرے سے تصحیح یا تضعیف قرار دے، لیکن چہرور نے ان کے اس خیال کی مخالفت کی ہے، اور محقق بات یہ ہے کہ تصحیح و تضعیف کا منصب کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ علم و فہم کی مطلوبہ شرائط جس کسی میں پائی جائیں وہ تصحیح و تضعیف کا فیصلہ کر سکتا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری کے بعد بہت سے علماء نے تصحیح و تضعیف کا کام کیا ہے، اور اس کو امت نے معتبر مانا ہے۔ مثلاً حافظ ذہبی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی، حافظ سخاوی، حافظ زلیحی، اور حافظ عراقی جیسے محدثین پانچویں صدی ہجری کے بعد کے ہیں، لیکن ان کی تصحیح و تضعیف معتبر سمجھی گئی، ہی آخری دور میں حضرت علامہ اور شاہ کشمیریؒ بھی غالباً اس منصب پر فائز تھے،

تیسرا قاعدہ بعض اوقات ایک ہی حدیث یا ایک ہی راوی کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، بعض حضرات اس کی تضعیف کرتے ہیں، اور بعض توثیق، سوال یہ ہے کہ ایسے موقع پر کس کے قول کو اختیار کیا جائے؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا عبدالحیؒ نے "الاجوبۃ الفاضلہ" ص ۱۶۱ تا ص ۱۸۰ میں مفصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان اقوال میں ترجیح کے تین طریقے ہیں؛

- ① پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو علماء میں سے کوئی ایک تصحیح کے معاملہ میں متساہل ہو، اور دوسرا محتاط ہو، تو دوسرے کے قول پر عمل کیا جائے گا، مثلاً ایک حدیث کی حاکم تصحیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبیؒ اسے ضعیف کہتے ہیں، تو حافظ ذہبیؒ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ حاکم متساہل ہیں، اسی طرح اگر ایک راوی کو ابن حبان ثقہ کہتے ہیں اور دوسرے حضرات غیر ثقہ قرار دیتے ہیں، تو ابن حبان کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ یہ گذر چکا ہے کہ وہ مجاہدیل کو بھی ثقافت میں شمار کرتے ہیں
 - ② دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو محدثین میں سے کوئی ایک متشدد ہو اور دوسرا معتدل تو دوسرے کے قول کا اعتبار ہوگا، مثلاً ابن الجوزیؒ بہت متشدد ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ یا حافظ ذہبیؒ معتدل ہیں، لہذا ابن الجوزیؒ کے مقابلہ میں ان دو حضرات کا قول معتبر ہوگا،
- مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں زمانہ کے اعتبار سے چار طبقات ہیں، انہی طبقات میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ بتلایا ہے کہ ان میں کون متشدد ہو اور کون معتدل؟

(۱) پہلا طبقہ شعبۂ ادرسفیان ثوریؒ کا ہے، ان دونوں میں شعبہ اشہد ہیں،

(۲) دوسرا طبقہ یحییٰ بن سعید القطان اور عبدالرحمن بن ہمدانی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ اشد ہیں،

(۳) تیسرا طبقہ یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ بن معین اشد ہیں

(۴) چوتھا طبقہ ابن ابی حاتم اور امام بخاری کا ہے، ان دونوں میں ابن ابی حاتم اشد ہیں۔

لہذا جہاں ان حضرات میں اختلاف ہو وہاں اشد کے قول کو چھوڑ کر متوسط کے قول کو اختیار کیا جائے گا،

مولانا لکھنوی فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے بعد کے علماء میں علامہ ابن الجوزی، عمر بن بدر الموصلی، علامہ جوزقانی، حافظ صغانی، اور صاحب سفر السعاده اور ابوالفتح ازدی، اور علامہ ابن تیمیہ بھی متشددین میں سے ہیں، لہذا حافظ ابن حجر، حافظ ذہبی، حافظ عراقی اور حافظ زلیع وغیرہ جیسے معتدل علماء کے مقابلہ میں ان حضرات کے اقوال کو چھوڑ دیا جائے گا،

④ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فریقین کے دلائل پر غور کیا جائے اور جس کے دلائل قوی معلوم ہوں اس کا قول اختیار کیا جائے، لیکن یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جسے علم حدیث کے متعلقات پر مکمل عبور حاصل ہو، معتدل علماء کے مابین اختلاف کی صورت میں یہی تیسرا طریقہ اختیار کیا جائے گا، یعنی اگر کسی شخص میں دونوں فریق کے دلائل کا موازنہ کرنے کی صلاحیت ہو تو وہ

۱۰۰ قال السخاوی فی فتح الخیثمہ ص ۱۰۹ والموقع لادای لابن الجوزی، استنادہ غالباً نصف راویہ الذی زعمی بالکذب مثلاً غافلاً عن جمیعہ من وجہ آخر وہو بما یکون اعتمادہ فی التقریر قول غیرہ من کون کلامہ معمولاً علی اللہیٰ ہذا من ائح تقریر الذمابیل الوضاح، ولو کان لبدلاً استقصاء فی البقیث من حافظ مقبر تمام الاستقرار غیر مستلزم لذلک ولذلک کان الحکم من المتأخرین غیراً جازاً، انتہی قول السخاوی، وقال السیوطی فی اللالی المصنوعۃ (۱/۳۷۱) اعلم انہ جرت عادیۃ العفاظ کا حکم واہن جانباً وبعثتی وغیرہم انہم یحکمون علی حدیثہ بالبطان من حیثیۃ سنخہم کون راویہ اشکن ذلک استند لذلک لکن ذلک لیس منہم آخر وہو ذلک فی ترجمہ ذلک راوی بجزوہ، بہ فی غیر ابن الجوزی بذلک ویکم علی المتن بالوضع مطلقاً، ویرودہ فی کتاب الموضوح، ولس بذالین راوی کلام السیوطی وقال الذہبی واما لیسب فیہ (ابن الجوزی) اطلاقاً اوضح علی احادیثہ بکلام بعض الناس فی احد رواہما، کقولہ فلان ضعیف اولیس بالقوی اولین، ولس ذلک الحدیث ما یشہد القلب بطلانہ، کذا لعتلہ السیوطی، رتدریب الراوی، ص ۱۰۸

موازہ کر کے کسی قول کو ترجیح دے سکتا ہے ورنہ جس کے قول پر زبانِ اعتماد ہو اسے اختیار کیا جائے۔
چوتھا قاعدہ | احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک اجتہادی معاملہ ہے، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے اس کی تصریح کی ہے جس میں مجتہدین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں، اور ایسی صورت میں کسی بھی مجتہد پر کوئی ملامت نہیں، نیز کسی مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک قابلِ استدلال ہے، لہذا اس کے مقابلہ میں کسی دوسرے مجتہد کا یہ قول پیش کرنا درست نہیں کہ وہ حدیث ناقابلِ استدلال ہے، کیونکہ ایک مجتہد کا قول دوسرے مجتہد کے خلاف حجت نہیں ہوتا،

پانچواں قاعدہ | بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مقدمہ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث یا کئی صحیح سند سے پہنچی، لیکن اُن کے بعد اس حدیث کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا، چنانچہ بعد کے لوگ اسے ضعیف قرار دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ بعد کے لوگوں کی یہ تضعیف امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی، حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء نے بھی اس قاعدہ کی تصریح کی ہے، اسی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ جو حدیث امام بخاریؒ کے زمانہ میں ضعیف قرار دی گئی ہو وہ پہلے زمانہ میں بھی ضعیف رہی ہو،

چھٹا قاعدہ | حافظ ابن صلاحؒ نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب ہم کسی حدیث کو صحیح قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی یقیناً صحیح ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح کی وہ فنی شرائط موجود ہیں جو محدثین نے صحیح کے لئے مقرر کی ہیں، لہذا ظن غالب یہ ہوتا ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی صحیح ہوگی، اس لئے کہ نفس الامر کی صحت کا یقین تو اتر کے بغیر نہیں ہوتا، لہذا صحیح میں بھی یہ احتمال موجود ہے کہ نفس الامر پر کوئی غلطی رہ گئی ہو، کیونکہ خطا و نسیان ثقہ سے بھی ممکن ہے، اور اس کا امکان ہے کہ کسی راوی سے کوئی وہم ہوا ہو، البتہ اس احتمال پر عمل اُس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ اس احتمال کا ثبوت دوسرے قرآنی دلائل قویہ سے نہ ہو جائے، لہذا اگر دوسرے دلائل قویہ اس بات پر دلالت کرتے ہوں کہ اس حدیث صحیح پر کسی راوی کو وہم ہوا ہے تو اس حدیث کو ترک کیا جاسکتا ہے، مثلاً یہ کہ زیادہ صحیح احادیث اس کے معارض ہوں یا وہ حدیث قرآن کریم کی کسی واضح آیت کے خلاف ہو، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں حدیث ضعیف ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی واقعہً جھوٹی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح یا حسن کی فنی شرائط نہیں پائی جائیں جنکی

وجہ سے وہ اتنی قابل اعتماد نہیں ہے، کہ اس پر کسی شرعی مسئلہ کی بنیاد رکھی جاسکے، ورنہ یہ احتمال موجود ہے کہ ضعیف راوی نے بالکل سچی بات نقل کی ہو، اس لئے کہ ضعیف راوی ہمیشہ غلطی نہیں کرتا لیکن اس احتمال پر عمل اس وقت تک جائز نہیں جب تک دوسرے دلائل قویہ اس کو ثابت نہ کرے۔ اب بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مجتہد کے پاس ایسے دلائل قویہ موجود ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ اس ضعیف احتمال کو راجح قرار دے کر کسی حدیث صحیح کو ترک کر دیتا ہے، یا حدیث ضعیف کو اختیار کرتا ہے تو اس صورت میں اس کو حدیث صحیح کا تارک یا حدیث ضعیف پر عامل نہیں کہا جاتا۔ یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی:

امام ترمذی نے کتاب الجمل میں لکھا ہے کہ میری کتاب میں دو حدیثیں ایسی ہیں کہ جن پر کسی فقیہ کا عمل نہیں ہے، ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت، "قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدىنة من غير خوف ولا مطر (ترمذی ج ۱ باب ماجاء في الجمع بين الصلوتين) حالانکہ سند کے اعتبار سے یہ حدیث قابل استدلال ہے، دوسری حدیث امیر معاویہؓ کی ہے، "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلده فان عاد في الرابعة فاقطعه (ترمذی ج ۱ ابواب الحد ودر باب ماجاء من شرب الخمر فاجلده فان عاد في الرابعة فاقطعه) حالانکہ یہ حدیث بھی قابل استدلال ہے، ان دونوں حدیثوں کے ظاہر کو باجماع ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ دوسرے دلائل قویہ ان کے خلاف موجود تھے، لیکن ان حدیثوں کے ترک کرنے کی وجہ سے کسی کو بھی تارک سنت نہیں کہا گیا،

اسی طرح امام ترمذی نے "ابواب النکاح باب ماجاء في الزوجين المشركين يستلوا احد هما من ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "وردة النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب بنت علي ابني العاص بن الزبيج بعد سنت سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحا، اس حدیث کا صریح تقاضا یہ ہے کہ اگر زوجہ مشرک کے اسلام لانے کے چھ سال بعد بھی اس کا پڑانا شوہر مسلمان ہو جائے تو نکاح جدید کی ضرورت نہیں، حالانکہ اس پر کسی بھی فقیہ کا عمل نہیں، چنانچہ امام ترمذی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "هذه احديث ليس باسنادها بأس ولكن لانها وجه الحدیث ولعله قد جاء هذا من قبل داؤد بن الحصين من قبل حفظة" یہاں پر امام ترمذی نے ایک حدیث صحیح

میں راوی کے وہم کے احتمال کو دو سکر دلائل کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے،

اس کے برعکس حدیث ضعیف پر بعض اوقات دو سکر دلائل کی وجہ سے عمل کر لیا جاتا ہے، چنانچہ اسی باب میں امام ترمذی نے عمر بن شعیب کی روایت نقل کی ہے "عن عمرو بن شیبہ عن ابيه عن جدّه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رداً بنسبه زينب عن ابي العاص بن الربيع بمصر حين وجدوا نكاح حينئذ، اس حدیث کے بائے میں امام ترمذی لکھتے ہیں،

هذا حديث في اسناد لا مقابل والعمل على هذا الحديث عند اهل العلم الخ (مشم قال، وهو قول مالك بن انس والاذاعي والشافعي واحمد واصحاق، كما ان تمام ائمتہ کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عامل بالحدیث الضعیف" ہیں، ظاہر ہے کہ ان حضرات نے حدیث کو اس لئے اختیار کیا کہ دو سکر دلائل سے اس کی تائید ہو رہی تھی، لہذا اگر امام ابو حنیفہ کسی مقام پر حدیث ضعیف کو دو سکر دلائل کی وجہ سے اختیار کریں تو وہ تنہا نشانہ ملامت کیسے ہو سکتے ہیں، یہ بحث تفصیل کے ساتھ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی "کتاب" "اہلنا اسکن" میں دیکھی جاسکتی ہے،

ساتواں قاعدہ | اگر کوئی حدیث ضعیف مؤید بالتعامل ہو، یعنی جیسا کہ بالا میں کا عمل اس کے مطابق ثابت ہو تو وہ اپنے ضعف کے باوجود قابل استدلال

ہو جاتی ہے، (کما صرح به المختص في احكام احقران وغير واحد من المحدثين والاصوليين) مثلاً حدیث طلاق الامة تطليقتان وعدتھا حیضتان "ضعیف ہے، لیکن تعامل کی وجہ سے قابل استدلال ہو گئی، چنانچہ امام ترمذی اس کے تحت لکھتے ہیں کہ حدیث عائشة رضی اللہ عنہا عن ابي العاص بن الربيع انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان طلاق الامة تطليقتان، اس طرح حدیث لا وصية لوارث "اور" القاتل لا يرث "کی اسانید بھی ضعیف ہیں، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے انھیں قابل استدلال سمجھا گیا، اسی طرح

لہ ان دلائل کی تفصیل ساتویں قاعدہ میں آرہی ہے ۱۲

۱۲ ترمذی ج ۲ ص ۴۱۱، ابواب الوصایا باب ما جاء في الوصية لوارث "فی حدیث ابی امامۃ الباب ۱۲

۱۳ ترمذی ج ۲ ص ۴۱۱، ابواب الفرائض باب ما جاء في ابطال ميراث القاتل "عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ۱۳

حدیث خوالطہور ماؤہ والحدیث مستہ کو بہت سے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن تعلق بالقبول کی وجہ سے اسے قابل استدلال سمجھا گیا، اس اصول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اور دیگر احناف بعض مرتبہ ایسی حدیث ضعیف کو سختیاد کرتے ہیں جو مزید بالتعامل ہو، حدیث ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو اس صورت میں اسے حسن وغیرہ کہہ کر قابل استدلال سمجھا جاتا ہے،

آٹھواں قاعدہ اگر دو قابل استدلال حدیثوں میں تعارض ہو جائے تو فقہاء محدثین کی ایک جماعت علی الاطلاق قوتِ سند کو وجہ ترجیح قرار دیتی ہے، اور اصح ما فی الباب کو سختیاد کر لیتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ایسے مواقع پر یہ ہے کہ وہ اُس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کریم یا شریعت کے اصولِ کلیہ کے موافق ہو، خواہ قوتِ سند کے اعتبار سے راجح نہ ہو، واللہ سبحانہ اعلم،

اگر یہ قواعد ذہن میں رہیں تو ان بہت سے اعتراضات کا جواب معلوم ہو سکتا ہے جو عموماً حنفیہ پر عالم کئے جلتے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

اصحاب الحدیث و اصحاب التمسک

مستشرقین کے زمانہ سے دو مختلف قسم کے علماء کے لئے یہ اصطلاحیں معروف رہی ہیں کہ ان کے ایک طبقہ کو "اصحاب الحدیث" اور دوسرے طبقہ کو "اصحاب التمسک" کہا جاتا ہے، بعض معانی میں نے اس اختلاف کو اس طرح شہرت دی کہ گویا "اصحاب الحدیث" وہ لوگ ہیں جو صرف حدیث کا اتنیقاً کرتے ہیں اور قیاس و رائے کو سخت نہیں مانتے، اور "اصحاب التمسک" وہ لوگ ہیں جو محض قیاس و رائے کی پروری کرتے ہیں، اور حدیث کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں، عہد حاضر کے بعض مستشرقین نے بھی اس خیال کو شہرت دی ہے، حالانکہ یہ بات واقعہ کے بالکل غلط ہے، اور یہ دونوں طبقے اصولی طور پر کوئی بڑا اختلاف نہیں رکھتے، نہ اصحاب الحدیث قیاس کے منکر ہیں اور نہ اصحاب التمسک حدیث کی اہمیت کے منکر ہیں، بلکہ اس بارے میں دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نصوص قیاس پر مقدم ہیں، اور جہاں نصوص نہ ہوں وہاں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، اس پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر دونوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں تو یہ دونوں اصطلاحیں

الگ الگ کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ میں ان اصطلاحوں کا تحقیق مطلب ضرور اتنا تھا کہ مشتغلین یا محدث کو اصحاب الحدیث کہا جاتا تھا، اور مشتغلین بالفقہ کو اصحاب الرائے گویا ذہنی یا دوکتب فکر نہیں تھے، بلکہ علوم دین کی دو الگ الگ شاخیں تھیں، محدثین کو اصحاب الحدیث اس بنا پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے حدیث کے حفظ و روایت کو اپنا اور مہنا بھونا بنایا ہوا تھا، اور انھوں نے اپنی ساری توانائیاں اس میں صرف کی ہوئی تھیں، احادیث سے احکام مستنبط کرنے کی طرف ان حضرات کی توجہ کم تھی، اور فقہاء کو اصحاب الرائے اس بنا پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے استنباط احکام کو اپنا مشغلہ بنا لیا تھا، اور ان کی زیادہ توجہ احادیث کی کتابت و تالیف کرنے اور احادیث کی نشر و شاعت کی طرف ہونے کے بجائے ان احادیث سے مستنبط ہونے والے احکام کی نشر و شاعت کی طرف تھی، پھر چونکہ استنباط احکام میں وہ حضرات قیاس سے بکثرت کام لیتے تھے اس مناسبت سے ان کو اصحاب الرائے کہا جانے لگا، لہذا یہ علم کی دو الگ الگ شاخیں ہیں جن میں درحقیقت کوئی تضاد و تباہی نہیں،

عام طور سے اس بات کی تشہیر کی جاتی ہے، کہ اصحاب الرائے صرف حنفیہ، اہل کوفہ کا لقب تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "المعارف" میں تمام فقہاء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے عنوان سے کیا ہے، اور اس میں انھوں نے امام مالک، امام شافعی، امام اوزاعی، اور سفیان ثوری جیسے محدثین کو بھی شامل کیا ہے، اسی طرح علامہ محمد بن الحارث الحنفی نے اپنی کتاب "قضاة العترة" میں مالک، علماء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے نام سے کیا ہے، اسی طرح حافظ ابوالولید العسری المالکی نے اپنی کتاب "تایخ علماء اندلس" میں فقہاء مالکیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے انھیں "اصحاب الرائے" کہتے ہیں علامہ ابوالولید باہجی مالکی مؤطا کی شرح حنفی میں تمام فقہاء کے لئے "اصحاب الرائے" کا لفظ استعمال کرتے ہیں حافظ ابن عبد البر نے بھی علماء مالکیہ کے لئے یہ لفظ بکثرت استعمال کیا ہے، یہاں تک کہ انھوں نے مؤطا کی جو شرح لکھی ہے اس کا نام یہ ہے "الاستدکان ولذا حسب الامصار فی القصد المؤطا من معانی الرئی والاثار" اس سے صاف واضح ہے کہ اصحاب الرائے کا لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال ہوتا تھا، البتہ یہ درست ہے کہ بعد میں رفتہ رفتہ یہ لفظ اہل عراق و کوفہ کے لئے استعمال ہونے لگا، اور اس کے بعد امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین کے لئے مخصوص ہوتا چلا گیا اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ قیاس اور رائے کو نصوص پر مقدم رکھتے تھے، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ دوسرے علماء کے مقابلہ میں اہل کوفہ خاص طور سے امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین استنباط احکام

کو بہت زیادہ اور اپنا خصوصی مشغلہ بنایا تھا، دوسرے حضرات کا معاملہ تو یہ تھا کہ روزمرہ کے جو مسائل پیش آتے وہ صرف ان کو تراویح و حدیث سے مستنبط کرتے تھے، لیکن امام ابو حنیفہؒ وغیرہ نے صرف روزمرہ کے مسائل پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ کسی مسئلہ کی حقیقی صورت میں عقلاً ممکن تفسیر ان کے احکام بھی منضبط کر دیے، اور ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے قیاس کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوا، اسی لئے ان پر بطور خاص اصحاب الرائے کا لقب چسپاں کیا گیا، اور احناف کے حق میں یہ کوئی عیب نہ تھا، بلکہ ان کے لئے یہ بات باعث فخر تھی کہ انھوں نے فقہ کو پہلی مرتبہ مدون کیا،

چونکہ اصحاب الرائے کا لفظ زیادہ تر حنفیہ پر بولا جاتا تھا، اس لئے بعض دشمنان حنفیہ کو یہ پروپیگنڈہ کرنے کا موقع ہاتھ آ گیا کہ یہ لوگ رائے کو نصوص پر ترجیح دیتے ہیں، اس پر ردِ سنیہ سے بعض مخلص اہل علم بھی متاثر ہوئے، اور ان کے دل میں بھی یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ حنفیہ کے اصحاب الرائے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ رائے کو نصوص پر مقدم سمجھتے ہیں، اس کی وجہ سے بعض اہل علم سے حنفیہ کے خلاف سخت جملے بھی منقول ہیں، درندہ حقیقت حال صرف اتنی ہی جتنی کہ اوپر بیان کی گئی، اس لئے کہ حنفیہ تو احادیثِ مرفوعہ ہی کو نہیں بلکہ صحابہ و تابعین کے آثار کو بھی اپنے قیاس سے مقدم قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، اسی لئے بے شمار مخالفین بھی اس لقب کو کسی تقیص یا مذمت کے طور پر استعمال نہیں کرتے تھے، اور جو حضرات علماء اس کی حقیقت سے واقف تھے انھوں نے حنفیہ کے خلاف اس امر کی پوری تردید کی، چنانچہ علامہ ابن حجرؒ نے جو شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "الخرجات الحسان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان" میں صراحت لکھا ہے کہ جس کسی نے حنفیہ کو اصحاب الرائے قرار دیا اس کا منشا کوئی عیب لگانا نہیں تھا، بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ انھوں نے استنباط احکام پر خصوصی توجہ دی،

لہذا اس سے یہ نتیجہ نکالنا بڑی نادانی ہے کہ امام عظیم قیاس کو نصوص پر ترجیح دیتے تھے، یا وہ اور ان کے رفقاء علم حدیث میں کمزور تھے، یا ان کے پاس روایات حدیث کی تعداد بہت تھوڑی تھی، حقیقت یہ ہے کہ امام عظیم بذات خود ایک جلیل القدر محدث ہیں اور علم حدیث میں ان کا پایہ بڑے بڑے محدثین سے بلند تر ہے، لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مشغلہ روایت حدیث کو نہیں بنایا اس لئے حدیث کی معرود کتابوں میں ان کی روایات کم رہی ہیں ورنہ جہاں تک حدیث میں انکی جہارت کا تعلق ہو وہ ایک مسلم امر ہے اور اس کا اندازہ کرنے کے لئے سب سے پہلے امام صاحب کے وطن کوئٹہ کے علمی حالات پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہو گا،

کوفہ اور علمِ حدیث

عہد صحابہ و تابعین میں کوفہ علمِ حدیث اور علمِ فقہ کا سب سے بڑا مرکز اور محسن بن تھا۔ یہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آباد کیا تھا، اور چونکہ یہ نو مسلم اشراف کا مسکن تھا، اس لئے اس میں تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ دی تھی، اور اس میں صحابہ کرام کی بڑی تعداد کو بسایا گیا۔ یہاں تک کہ صحابہ میں سے زیادہ فقیہ صحابہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو وہاں معلم بنا کر بھیجا، اور اہل کوفہ سے فرمایا کہ: "اِنَّ تَكْمُلُ بَعْدَ اللّٰهِ عَلٰی نَفْسِيْ" اور حضرت عبداللہؓ کے ہائے میں حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا یہ ارشاد مشہور ہے کہ "ما كان رجلا اشد اشد من رسول الله صلي الله وسلم يهدى اودى ولا يسمي من عبد الله بن مسعود" نیز حضرت عمرؓ کے ہائے میں فرمایا تھا: "كثيف من علمنا" چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے، اور اس شہر کو علمِ حدیث اور علمِ فقہ سے بھر دیا اور انوارِ نبوت کی پورے زور شور سے اشاعت فرمائے اور یہاں اپنے ایسے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت تیار کی، جو دن رات علم کی تحصیل و تدریس میں مشغول و متوجہ رہتے، ان کے ایسے شاگردوں کی تعداد جو بہتر بتائی جاتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تعلیم و تربیت سے جو علماء تیار ہوئے ان کی تعداد علامہ زہد الکوثریؒ نے نصب الراية کے مقدمہ میں چار ہزار بتلائی ہے، پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ بھی بعض دوسرے فقہاء صحابہ... وہیں آکر مقیم ہو گئے تھے، جن میں سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عمو سوسى اشعريؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت سامان فارسیؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجوزیؓ بطور خاص قابل ذکر ہیں، ان کے علاوہ مزید سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم رہے ہیں، یہاں تک کہ کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہ کرام کی تعداد امام عجل نے ایک ہزار پانچ سو بتائی ہے، اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں ہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے، ظاہر ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر میں علم و فضل کا کیا کیا چرچا ہوا ہوگا، چنانچہ جب حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت مسرور ہوئے، اور فرمایا "رحم الله امن ام عبد قد ملاء هذا القرية علمنا" نیز فرمایا "اصحاب ابن مسعود شراب هذا الامة"

حضرت علیؓ کی تشریف آوری کے بعد کوفہ کی علمی ترقی اور شہرت میں اور اضافہ ہوا، کیونکہ

وہ خود جلیل القدر صحابہ کرام میں سے ہیں، اور عبداللہ بن مسعود بھی صحابہ کرام کے درمیان علم اور
 نقاہت کے اعتبار سے بچہ معروف تھے، جس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت مناؤ بن
 جبلؓ جیسے فقیہ صحابی نے اپنے شاگرد حضرت عمرو بن میمون کو حکم دیا کہ تم جا کر عبداللہ بن مسعودؓ
 سے علم حاصل کرو، حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ حضرت علیؓ بھی مل گئے تو اس سے کوفہ کا علمی مقام
 تمام شہروں سے بلند تر ہو گیا، کیونکہ یہی دو حضرات صحابہ کے علوم کا خلاصہ تھے، چنانچہ حضرت
 مسروق بن ابدعؓ فرماتے ہیں: "درت فی الصحابة فوجدت علمهم ينتهي الى ستة
 ثم نظرت فوجدت علمهم ينتهي الى اثنين على وعبد الله" حضرت مسروقؓ کے
 اس قول کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ علوم صحابہ کے جامع تھے، اور
 یہ دونوں حضرات کوفہ میں رہنا ہذا کہا جاسکتا ہے کہ کوفہ میں علوم صحابہ کا خلاصہ جمع تھا،
 کوفہ میں علم حدیث کی گرم بازاری کا یہ نتیجہ تھا کہ وہاں گھر گھر میں علم حدیث کے چرچے تھے
 اور وہاں محلہ محلہ علم حدیث کی درسگاہ بن چکا تھا، چنانچہ علامہ ابو محمد ابراہیمؒ نے
 "المحدث الفاضل" میں حضرت انس بن سیرینؓ کا مقولہ نقل کیا ہے "آیت الكوفة
 فوجدت بها اربعة الاف يطلبون الحديث واربع مائة قد فقهوا" نیز علامہ
 تاج الدین سیکیؒ "طبقات الشافعية الكبرى" میں حافظ ابو بکر بن داؤد کا قول نقل کرتے ہیں
 کہ "میں کوفہ پہنچا، تو میرے پاس ایک درہم تھا، میں نے اس سے تین مڈو بیا خرید لیا، ہر روز
 میں ایک مڈو بیا کھاتا، اور حضرت انسؓ سے ایک ہزار حدیثیں لکھتا، یہاں تک کہ ایک
 چھینٹہ میں تین ہزار احادیث کا مجموعہ تیار ہو گیا، اندازہ کیجئے کہ جس شہر میں ایک ماہ میں
 صرف ایک ہفت روز کے پاس تین ہزار حدیثیں لکھی جاتی ہوں وہاں علم کی وسعت کا کیا حال ہوگا
 یہی وجہ ہے کہ اگر صرف ایک بخاری کے رجال پر نظر ڈالی جائے تو اس میں تین سو آدمی صرف کوفہ کے
 ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بار بار کوفہ کا سفر کیا،

امام اعظم رحمہ اللہ اور علم حدیث

امام اعظم ابو حنیفہؒ اسی شہر کوفہ میں پیدا ہوئے جو اس دور میں حدیث اور فقہ کا مرکز تھا،
 اذہر یہیں پرورش پائی، اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، چونکہ صحاح ستہ میں امام ابو حنیفہؒ
 کی کوئی حدیث مروی نہیں ہے اس لئے بعض تنگ نظر افراد نے یہ سمجھا کہ امام ابو حنیفہؒ علم حدیث

میں کمزور تھے، لیکن یہ انتہائی جہالت کی بات اور ایسا بے بنیاد افتراء ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کی نہیں، بلکہ امام شافعیؒ کی بھی کوئی حدیث مروی نہیں، بلکہ امام احمدؒ جو امام بخاریؒ کے خاص استاذ ہیں، ان کی اسناد میں بھی بخاری میں صرف تین چار جگہوں پر آئی ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ معاذ اللہ! یہ حضرات علم حدیث میں کمزور تھے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اول تو یہ حضرات فقیہ تھے، اس لئے ان کا اصل مشغلہ احکام و مسائل بیان کرنا رہا، دوسرے یہ حضرات مجتہدین تھے اور ان کے پیکنگروں شاگردوں اور مشعین موجود تھے، لہذا اصحاب صحاح ستہ نے سمجھا کہ ان کے علوم ان کے شاگردوں کے ذریعہ سے محفوظ رہیں گے، چنانچہ انہوں نے ان حضرات کے علوم کی حفاظت کی جن کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، ورنہ جہاں تک علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی جلالت قدر کا تعلق ہے، وہ ایک مسلم اور ناقابل انکار حقیقت ہے، کیونکہ وہ با اتفاق امام مجتہدین اور مجتہد کی شرائط میں یہ شرط لازمی ہے کہ اس کو علم حدیث میں پوری بصیرت حاصل ہو، اگر اس اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ میں کوئی کمزوری ہوتی تو ان کو مجتہد کیسے مانا جاسکتا تھا، چنانچہ بڑے بڑے مآء حدیث نے ان کے مقام بلند کا پوری طرح اعتراف کیا ہے، اگر ان کے اقوال نقل کئے جائیں تو پوری کتاب تیار ہو سکتی ہے اور مناقب ابی حنیفہؒ کی کتابوں میں یہ اقوال دیکھے جاسکتے ہیں، یہاں صرف چند اقوال پیش کئے جاتے ہیں:-

ایک حضرت مکی بن ابراہیم کا ہے، یہ امام بخاریؒ کے وہ جلیل القدر استاذ ہیں، جن سے امام بخاریؒ کی اکثر روایات مروی ہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں، "تہذیب التہذیب" میں ان کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں منقول ہے: "کان أعلم أهل زمانہ" (۱)۔

واضح رہے کہ اس زمانہ میں علم کا اطلاق علم حدیث پر ہی ہوتا تھا، لہذا اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔

(۱) وذكر الموفق المحكي بسنده إلى اسنعل بن شمر قال: كنا في مجلس المحكي فقال حدثنا ابو حنيفة مصاح رجل غريب حدثنا عن ابن حريح ولا نحدثنا عن ابى حنيفة فقال المحكي انا لانحدث السفهاء حرمت عليك أن تكسب عشي، قم عن محسلي فلم يحدث حتى أقدم من محله ثم قال حدثنا ابو حنيفة ومر فبه ومي رواية ابراهيم ابن ابى بكر المرابطي معصب غضباً شديداً حتى رؤى ذلك مي وجه فقال الرجل لت واحطاط فاني أن يحدثهم ۱۲ (مسئله الإمام الأعظم للموفق ۱/ ۲۰۴)۔

دوسرا قول مشہور حدیث حضرت یزید بن ہارون کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "اودکت الفأ
من الشیوخ وکتبت منهم فما وجدت اذقه ولا اذرع ولا اعلم"۔ اس خمسہ
اولہم ابو حنیفہ^۲ "ذکرھا الذہبی فی تذکرۃ الحفاظ

حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ ۱۹۵ پر اپنی سیکسٹھین عینہ کتب میں لکھا ہے کہ فرماتے ہیں: اسم یکن فی
زمان ابی حنیفہ^۲ بالکوفۃ رجل افضل منه وادرع ولا اذقه عنہ "اور حافظ ذہبی^۲
طی صفحہ ۱۲۰ پر امام ابو داؤد کا قول ذکر کیا ہے: "ان اباحنیفۃ کان اماماً"

امام ابو حنیفہ^۲ کے علم حدیث کا اندازہ ان کے شیوخ اور تلامذہ پر ایک نظر ڈالنے سے
ہو سکتا ہے، حافظ ابوالحجاج مزنی^۲ نے "تہذیب الکمال" میں امام ابو حنیفہ^۲ کے چوبیس شیوخ شرا
کتے ہیں، اور حافظ سیوطی^۲ نے "تبیض الصحیفۃ لمناقب ابی حنیفہ" میں ان شیوخ کے ناموں کا
تذکرہ کیا ہے، اور اہل علم جانتے ہیں کہ حافظ مزنی^۲ کسی راوی حدیث کے تمام شیوخ کا استیعاب
ہیں کرتے، بلکہ صرف چند بطور نمونہ بیان کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مٹا علی قاری^۲ نے "مسند
ابی حنیفہ" کی شرح میں امام ابو حنیفہ^۲ کے شیوخ کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے، اور پھر یہ شیوخ
بھی اس درجہ کے ہیں کہ جس درجہ کے شیوخ بعد کے مشہور و معروف محدثین میں سے کسی کو
حاصل نہیں ہو سکے، کیونکہ امام صاحب^۲ کے شیوخ میں یا تو صحابہ ہیں یا پھر تابعین اور تبع تابعین،
اس کے نیچے کا کوئی شیخ نہیں ہے،

امام عظیم ابن ابی نعیم | جہانگ صحابہ کا تعلق، تو امام صاحب^۲ کی اہلیت ایک مسلم اور ناقابل انکار حقیقت
ہو، حافظ ابن حجر^۲ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ^۲ کا ولادت سنہ ۱۱۰ھ میں ہوئی اس وقت کوثر
میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ موجود تھے، ناممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ^۲ نے ان کی زیارت
نہ کی ہو، نیز امام ابن سعد نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ^۲ نے حضرت انس بن مالک^۲
کی زیارت کی ہے، اس کے علاوہ علامہ سیوطی^۲ نے "تبیض الصحیفۃ لمناقب ابی حنیفہ" میں متعدد
روایات نقل کی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ^۲ نے حضرت انس^۲، حضرت عبداللہ
ابن ابی اوفی^۲، حضرت عبداللہ بن الحارث بن ابی الجوز، حضرت عبداللہ بن انیس^۲، حضرت واثلہ
ابن سقیان^۲، اور حضرت عائشہ بنت عبدالمطلب سے روایات سُنیں، حافظ ابو معشر عبدالکریم بن عبدالمطلب
الطبری نے ایک مستقل رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے، اور اس میں امام ابو حنیفہ^۲ کی وہ روایات
جمع کی ہیں جو انہوں نے براہ راست صحابہ کرام سے سُنیں، اس کتاب میں دوسرے صحابہ کے

علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ حضرت محفل بن یسار سے بھی امام ابو حنیفہؒ کا سماع ثابت کیا گیا ہے، اگرچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان تمام روایات کی مسند میں ضعف ہے، لیکن ان کے قطعی باطل ہونے کا حکم کسی نے نہیں لگایا، اگر فضائل و مناقب میں ضعیف روایات کو گوارا کیا جاسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان روایات سے امام صاحبؒ کی فضیلتِ علمی ظاہر نہ ہو، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے ”تبیین الصیغۃ“ میں ایک روایت حافظ ابو معشر کے حوالہ سے نقل کی ہے، ابو حنیفہؒ عن انس بن مالک قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول طلب العلم فریضۃ علیٰ من ینحی مسلم، اس روایت کے بائیں میں علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صحیح کے ہم پلہ ہے، اور حافظ مزنیؒ کا خیال ہے کہ یہ روایت تعدد طرق کی بنا پر حسن کے درجہ میں آگئی ہے، اگر یہ درست ہے تو پھر اس میں شبہ نہیں رہ جاتا کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحابہ سے سماع بھی ثابت ہے، اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیارت کا قبوت یقینی ہے، اس لئے آپ کا تابعی ہونا محققین کے نزدیک مسلم ہے، چنانچہ امام ابن سعدؒ نے طبقات میں حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ ابن حجرؒ نے علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق ایک سوال کے جواب میں، حافظ مزنیؒ نے تہذیب الکمال میں، علامہ قسطلانیؒ نے شرح بخاری میں، علامہ نورانیؒ نے تہذیب الاسانید والافتا میں، علامہ سیوطیؒ نے تبیین الصیغۃ میں، امام ابو حلیفہؒ کے تابعی ہونے کا وضاحت کے ساتھ اعتراف کیا ہے،

امام اعظمؒ کے کیا اساتذہ

پہرا امام صاحبؒ کے خاص اساتذہ میں وہ حضرات شامل ہیں جنہیں تابعین کے دور میں علم حدیث کا ستون سمجھا جاتا تھا جن میں سے چند درج ذیل ہیں:-

امام صاحبؒ نے حضرت عامر بن شراحیلؒ سے علم حدیث حاصل کیا، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ”ہو اکبر شیوخ ابی حنیفہؒ، امام شعبیؒ نے پانچ سو صحابہ سے علم حدیث حاصل کیا ہے، ان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی، وہ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے شعر سے زیادہ مناسبت نہیں، لیکن ”لو اردت لا نشأت شہرا و ما اعدت“ ایک مرتبہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرنے، امام شعبیؒ کی باتیں سنکر انہوں نے فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں، لیکن شعبیؒ کو غزوات کا مجھ سے زیادہ علم ہے، خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کے علوم علقہ، اسود، عارث، عمرو اور عبید بن قیس پر ختم ہیں، اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے، ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شعبیؒ، اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاذ ہیں،

امام صاحبؒ کے دوسرے خصوصی استاذ حضرت حماد بن سلیمانؒ ہیں جنہیں با اتفاق حدیث اور فقہ کا امام مانا گیا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؒ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں، انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اوسؓ، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابوالواہل، ابراہیم نخعی، اور عبداللہ بن براءؒ کے علوم حاصل کئے تھے، امام ابو حنیفہؒ ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کرتے تھے، امام عظیمؒ ان کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ کسی ان کے مکان کی طرف پاؤں پھیلا کر نہیں بیٹھتے تھے، امام صاحبؒ کے تیسرے خاص استاذ ابواسلمیٰ سبیعیؒ ہیں جنہوں نے اڑیس صحابہؓ کو امام سے علم حاصل کیا، اور ابوداؤد طیالسیؒ کے قول کے مطابق وہ "اعلموا الناس بحديث مسعود وعلی" تھے، یہ صحاح ستہ کے راوی بھی ہیں،

ان کے علاوہ امام عظیمؒ کے اساتذہ میں ابراہیم نخعیؒ، قاسم بن محمدؒ، قتادہ، نافع، طاؤس، بن کیسان، عکرمہ، عطاء بن ابی رباحؒ، عمرو بن دینارؒ، عبداللہ بن دینارؒ، حسن بصریؒ، امام شیبان سلیمان الاعمشؒ، رحمہم اللہ جلیلی القدر تابعین اور اسامین الائمة داخل ہیں،

امام صاحبؒ کے جلیل القدر تلامذہ

ہیں، جن کا سرمان ہو "لو لا اذ انفی اللہ بانی حنیفۃ وسفیان لکت کساثر الناس" نیز جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطان بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں اور حافظ ذہبیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ وہ امام صاحبؒ ہی کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے ہندیب میں بھی القطان سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں "قد اخذنا کثیر اقوالہ" اور حافظ عبدالقادر قرظیؒ نے "ابواب المصنوعہ فی طبقات الحنفیہ" میں اور موفقؒ نے "مناقب الامام" (ص ۱۹۱ ج ۱) میں یحییٰ بن معین سے بھی بن سعید القطان کا یہ قول نقل کیا ہے "جالسنا والله ابا حنیفہ وممعنا منہ وکنت والله اذ انظرت الیہ عرفۃ فی وجہہ انہ یتقی اباہ عذوبتی" (تاریخ بغداد، ۱۳ ج، ص ۳۵۲)

یز امام شافعیؒ کے استاذ خاص حضرت وکیع بن الجراح بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں اور امام صاحبؒ سے انھوں نے فوسو احادیث روایت کی ہیں، ابن عبد البرؒ نے "الاتقار" میں یحییٰ بن معینؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، واضح رہے کہ امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دینا مقلدہ مطلق کی طرح نہیں تھا، بلکہ مجتہد فی المذہب کی طرح تھا، جس طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے تھے اس طرح بعض مسائل میں وہ بھی اختلاف کرتے تھے، چنانچہ اشعار فی الحج کے مسئلہ میں ایسا ہی ہوا ہے، لکھا سب آتی فی کتاب الحج انشا اللہ۔

ان کے علاوہ مشہور محدثین میں سے کئی بن ابراہیمؒ، زید بن یارونؒ، حفص بن غیاثؒ، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہؒ، مسعر بن کدامؒ، ابو عاصم النبیلؒ، قاسم بن معنؒ، علی بن المسہرؒ، فضل بن وکیعؒ، عبد الرزاق بن بہامؒ جیسے جلیل القدر محدثین نے امام ابو حنیفہؒ کے سامنے زانو سے تلمذتہ کیا، جس محدث کے شیوخ اور تلامذہ میں اس مرتبہ کے حضرات موجود ہوں اس کے بارے میں یہ کہنا کہ علم حدیث میں اس کا پایہ بلند نہ تھا کتنا بڑا عظم ہے؟

تالیخ وبتیر کی کتب میں امام ابو حنیفہؒ کے حفظ حدیث کے متعلق بڑے حیرت انگیز واقعات مروی ہیں، نمونہ کے طور پر یہاں ان میں سے دو واقعات بیان کئے جاتے ہیں:-

مولا علی قاریؒ نے مناقب الامام الاعظمؒ میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک مجلس میں امام صاحبؒ اور امام اعظمؒ دونوں موجود تھے، کسی نے آپ سے مسئلہ پوچھا، آپ نے جواب دیا امام اعظمؒ نے جواب سن کر کہا "من ابن اخذت ہذا" امام ابو حنیفہؒ نے جرحہ جواب دیا "انت حدیثنا عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدیثنا عن ابی ایاس عن ابی سعید الانصاری انت حدیثنا عن ابی اہل عن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدیثنا عن ابی جہز عن حدیثہ بن ابی اہل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدیثنا عن ابی الزبیر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، اس پر امام اعظمؒ نے حیران ہو کر فرمایا "صحبک ما حدیثک بہ فی ماۃ یوم حدیثی بہ فی ساعۃ واحدۃ" پھر فرمایا "یا معشر الفقہاء، انتم الاطباء ونحن الصیادلۃ و انت ایتھا الرجیل اخذت بطللا الطافیین "

دوسرا واقعہ امام ابو یوسفؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کوئی شرعی

مسئلہ بیان فرماتے تو میں کوفہ کے تمام شیوخ حدیث کے پاس جانا اور ان سے وہ احادیث جمع کر کے لاتا جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید کرتی تھیں، اور اس خیال سے امام اعظمؒ کو سنا تا تھا کہ آپ شکر خوش ہوں گے، لیکن جب میں حدیثیں سننا کر فارغ ہوتا تو امام صاحبؒ فرماتے، ان میں سے فلاں حدیث میں فلاں نقص ہے، اور فلاں حدیث میں فلاں راوی ضعیف ہے اور فلاں علت پائی جا رہی ہے، اس لئے وہ قابل استدلال نہیں ہے، اور پھر امام اعظمؒ رحمہ اللہ فرماتے ”انا عالم بعلہ اہل الکوفة“

کتاب الآثار | امام ابو حنیفہؒ کے آثار علیہ میں ان کی ”کتاب الآثار“ علم حدیث میں ان کے مقام بلند کی شاہد ہے، یہ کتاب فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب ہے، چنانچہ علامہ سید علیؒ نے ”تبدیل تصنیف“ میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی، یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہوگی امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار ”موطا امام مالکؒ“ کے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ حافظ ذہبیؒ نے ”مناقب“ میں قاضی ابوالعباس محمد بن عبد اللہ بن ابی العوامؒ کی ”اخبار ابو حنیفہؒ“ کے حوالے سے سند متصل کے ساتھ مشہور محدث عبدالعزیز درادرمی کا یہ قول نقل کیا ہے: ”کان مالک ینظر فی کتب ابی حنیفہ و ینتفع بہا“ اس سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار کا مقام موطا امام مالکؒ کی نسبت سے ایسا ہی ہے جیسے موطا کا مقام صحیحین کی نسبت سے ہے،

حدیث کی دوسری کتب کی طرح کتاب الآثار کے بھی بہت سے راوی ہیں جن میں سے چار مشہور ہیں ① امام ابو یوسفؒ ② امام محمدؒ ③ امام زفرؒ ④ امام حسن بن زیادؒ پھر جس طرح امام بخاریؒ نے اپنی صحیح چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے بھی کتاب الآثار کو بہت سی احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کیا ہے، پھر چونکہ امام ابو حنیفہؒ امام بخاریؒ وغیرہ سے بہت مقدم ہیں، اور ان کے زمانہ میں اسلوب و طرق میں اتنی کثرت اور وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی اس لئے امام اعظمؒ کا یہ انتخاب چالیس ہزار احادیث میں سے ہے، چنانچہ علامہ موفقؒ کی ”مناقب الامام الاعظم“ جلد اول ص ۵۵ مطبوعہ دکن ۱۳۳۵ھ میں ابو بکر بن محمد الزر زجری کا قول نقل کیا ہے کہ ”انتخب ابو حنیفہ الآثار مع اربعین الف حدیث“ اور علامہ موفقؒ ہی نے حافظ ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ نیشابوری کی

مناقب ابی حنیفہؓ کے حوالے سے ان کی سند کے ساتھ یحییٰ بن نصر بن حاجب سے نقل کیا ہے کہ:۔
 "سمعت ابا حنیفۃؓ یقول عندی صنادیق من الحدیث ما اخرجت منها آلاء الشیخ الیسیر
 الذی ینتفع بہ" نیز علامہ زبیدیؒ نے "عقد الجواہر المنیفة" میں حافظ ابو نعیم اصفہانی کی سند
 سے یحییٰ بن نصر ہی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؓ کے پاس داخل ہوا تو دیکھا کہ
 اُن کا کمرہ کتابوں سے بھرا ہوا ہے، میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ حدیث کی کتابیں
 ہیں، ان واقعات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ "کتاب الآثار" میں جتنی احادیث موجود ہیں وہ
 بھی امام صاحبؒ کی تمام احادیث نہیں، بلکہ ان کا ایک مختصر سا انتخاب ہی، بہر حال امام عظیمؒ کی
 فضیلت یہ ہے کہ حدیث کی جتنی کتابیں اس وقت متداول ہیں ان میں سے سب سے پہلی مہرب
 کتاب اُن کی تالیف ہے،

علم حدیث میں اس کتاب کا مقام کیا تھا؟ اس کا اندازہ اُس دور کے محدثین کے اقوال
 سے ہوتا ہے، جنہوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے مطالعہ کا نہ صرف مشورہ دیا بلکہ تاکید بھی کی اور
 فرمایا کہ اس کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا، یہ اقوال امام عظیمؒ کی مناقب کی کتابوں میں تفصیل
 کے ساتھ منقول ہیں،

پھر محدثین نے کتاب الآثارؒ کی جو خدمت کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب
 اُن کے نزدیک کسی اہم مقام کی حامل بڑی بڑی چیز ہے کہ اس کتاب کی بہت سی شرح لکھی گئی ہیں،
 چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثارؒ کی شرح
 لکھی ہے، اور ایک مستقیل کتاب اس کے رجال پر تصنیف کی ہے، نیز حافظ ابن حجر عسقلانی نے
 ایک کتاب کتاب الآثار کے رجال پر لکھی ہے، جس کا نام "الایشار لذکر واداء الآثار" ہے، اس
 کتاب کا تذکرہ خود حافظؒ نے "تجلیل المنفعة بزوائد رجال الاربعہ" میں کیا ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ
 ہی نے اپنی مشہور کتاب "تجلیل المنفعة بزوائد رجال الاربعہ" میں یہ کتاب الآثارؒ کے تمام راویوں
 کو جمع کیا ہے، کیونکہ یہ کتاب حافظؒ نے ائمہ اربعہ یعنی امام ابو حنیفہؓ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ
 اور امام احمدؒ کے رجال کے تذکرہ میں لکھی ہے، یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ نواب صدیق حسن
 خان صاحب نے "اتحاف النبلاء" میں یہ بات باکھل غلط لکھی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کی کتاب
 تجلیل المنفعة سنن اربعہ کے رجال پر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نواب صاحب نے خود تجلیل المنفعة
 کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ وہ ایسی غلط بات نہ کہتے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے کتاب کے مقدمہ میں

یہ تصریح کر دی ہے کہ ان کا مقصد ائمہ اربعہ کے رجال زوائد کا تذکرہ ہے، اسی طرح حافظ ابو بکر ابن حجرہ یحسینی نے ایک کتاب "التذکرۃ لرجال العشرۃ" کے نام سے لکھی ہے جس میں صحاح ستہ اور ائمہ اربعہ کے رجال کو جمع کیا ہے، اس میں کتاب الآثار کے تمام راوی موجود ہیں،

یہ تو کتاب الآثار و معنی جو امام صاحب کی واحد تصنیف ہے اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابو حنیفہ کی مرویات کو جمع کر کے "مسند ابی حنیفہ" کے نام سے مرتب کیا ہے، ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے مسند لکھنؤ والوں میں ابو نعیم اصفہانی، حافظ ابن عساکر حافظ ابو العباس الدوری، حافظ ابن عساکر، یہاں تک کہ حافظ ابن عدی شامل ہیں، جو شروع میں امام صاحب کے بڑے مخالفت تھے، بعد میں جب امام محمد اسی نے شاگرد بنے تو امام صاحب کی جلالیت قدر کا اندازہ ہوا، اس وقت اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے طور پر مسند ابی حنیفہ مرتب فرمائی، اس طرح مسند امام ابو حنیفہ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتبیں لکھی گئیں، جن کو بعد میں علامہ ابن خسر نے جامع مسانید الامام الاعظم کے نام سے جمع کر دی ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ پر یہ الزام کہ وہ قلیل الحدیث تھے، یا ان کے پاس کل سترہ احادیث تھیں، کما القلہ ابن خلدون عن بعض الناس، یہ ایک ایسا الزام اور سفید بھوٹ ہے جس کی تعصب یا نادانانہ کیفیت کے سوا کوئی اور تامل نہیں کی جاسکتی، ابن خلدون نے نہ جانے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ امام ابو حنیفہ کی شرائط صحیح حدیث چونکہ بہت سخت اور کرہی تھیں اس لئے ان کے نزدیک سترہ احادیث صحیح تھیں، دراصل ابن خلدون امام عظیم ابو حنیفہ سے اتنے دور رہے کہ ان کو حقیقت حال کا علم نہ ہو سکا، حقیقت تو وہ ہے جن کا اظہار عاتق ابوالکثری نے سترہ الائمۃ الخمسة للحازمی کے حاشیہ پر صفحہ ۵۰ میں کیا ہے، کہ درحقیقت امام ابو حنیفہ کی مروج احادیث بھی ایسے سترہ و فتروں میں ہیں جن میں سے سب سے سب سے چھوٹا دفتر بھی سنن شافعی بڑا ہے الطحاوی اور مسند شافعی، بروایت ابی العباس الامم سے بڑا ہے، جبکہ امام شافعی کی احادیث کا مدار انہی دو کتابوں پر ہے،

امام صاحب کے ایک شاگرد کا قول ہے کہ امام صاحب کی تصانیف میں سترہ احادیث ہوتی ہیں، بعض لوگ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں اور اسے مبالغہ سمجھتے ہیں اس لئے کہ امام صاحب کی تصانیف میں اتنی احادیث لفظاً نظر نہیں آتیں، لیکن اگر مستعدین کا طریقہ کار ذہن میں ہو تو اب مقلوکی صداقت واضح ہو جاتی ہے، درحقیقت محدثین کے ہاں حدیث بیان کرنے کے دو طریقے تھے

بعض مرتبہ وہ حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے مرفوعاً بیان کرتے اور بعض مرتبہ وہ حدیث یا طے کے پیش نظر اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب کرنے کے بجائے خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلے کے طور پر بیان کر دیتے تھے، یہ ان کی غایت احتیاط تھی تاکہ ان کی نقل روایت میں اگر کوئی فرد گزراشت ہو تو وہ حضور علیہ السلام کی طرف منسوب نہ ہو صحابہ اور تابعین میں سے جو حضرات حدیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط تھے وہ عموماً یہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی بیشتر روایات اسی قسم کی ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے جو احادیث مرفوعہ مروی ہیں ان کی تعداد پانچ سو سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی اصطلاح کے مطابق انھیں متوسطین میں سے شمار کیا جائے، جیسا کہ محدثین نے ان کو متوسطین میں شمار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "ازالۃ الغبار" میں لکھا ہے کہ انھیں مکثرین میں سے شمار کرنا چاہئے، "مکثرین" محدثین کی اصطلاح میں ان حضرات کو کہتے ہیں جن کی مرویات کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہو، شاہ صاحبؒ نے حضرت عمرؓ کو مکثرین میں سے شمار کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ان کی بیشتر روایات محمد ان کے اپنے قول کے طور پر مروی ہیں، اسی طرح بعض تابعین کا مقولہ مشہور ہے "لذکن نفوزاً، قال علقمہ مال عبد اللہ احب الیمان ان نقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس جیسے اور بھی کئی واقعات ہیں جن میں حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ نے "انجاء الوطن عن الازوار با نام الزمن" میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معتد میں بہت سی احادیث مرفوعہ کے خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلے کے طور پر ذکر کر دیتے تھے، اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی مرویات کا ستر ہزار تک پہنچ جانا کچھ بعید نہیں، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا، اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اگر ان مسائل کا مطالعہ کیا جائے گا جو امام محمدؒ وغیرہ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے تو ان میں ایسے مسائل کی تعداد پیش نظر آتی ہے جو براہ راست حدیث سے منقول ہیں، اس صورت میں امام اعظمؒ کی مرویات کی تعداد کا ستر ہزار زیادہ ہونا کچھ مستبعد نہیں، اس کے علاوہ مسئلہ حقیقت میں یہ نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کتنی روایات در صدوں سے بیان کیں، بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ کتنی روایات آپؒ تک پہنچیں، واقعہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے چونکہ اپنا مشغلہ روایت حدیث کو بنانے کی بجائے اشتغاب احکام کو بنایا ہے اس لئے ان کی بہت سی روایات بحیثیت حدیث باقی نہ رہ سکیں، بلکہ بحیثیت مسائل فقہیہ باقی رہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب،

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر کئے جانے والے اعتراضات کا مَنْصَفَانَةٌ جَانِزَةٌ

اب ایک نظر ان اعتراضات پر بھی ڈال لیجئے جو عموماً ابو حنیفہؒ پر وارد کئے جاتے ہیں؛
 ① سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ امام نسائیؒ نے اپنی کتاب "الضعفاء" میں امام ابو حنیفہؒ
 کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "نعمان بن ثابت ابو حنیفہ لیس بالقوی فی الحدیث"
 اس کا جواب یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ قاعدے مقرر کئے ہیں، اور کسی راوی کے
 بارے میں جرح و تعدیل کا فیصلہ کرتے ہوئے ان قواعد کو مدنظر رکھنا فقہاً ضروری ہے، ورنہ کسی بڑے
 سے بڑے محدث کی بھی عدالت و ثقافت ثابت نہ ہو سکے گی، کیونکہ تمام بڑے بڑے ائمہ پر کسی
 کسی کی جرح ضرور موجود ہے، چنانچہ امام شافعیؒ پر یحییٰ بن معینؒ نے امام احمدؒ پر امام کرابیؒ نے
 امام بخاریؒ پر زہبیؒ نے امام اوزاعیؒ پر امام حسمدؒ نے جرح کی ہے، اگر ان تمام اقوال کا اعتبار کیا
 جائے تو ان میں سے کوئی بھی ثقہ نہیں قرار پا سکتا، انتہا یہ ہے کہ ابن حزمؒ نے امام ترمذیؒ
 اور امام ابن ماجہؒ کو مجہول کہا ہے، خود امام نسائیؒ پر اتنے ہی علماء نے تشیع کا الزام عائد
 کیا ہے، اور اس بنا پر انھیں مجروح کہا ہے،

حقیقت یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ اصول مقرر فرمائے ہیں، ان میں سے پہلا
 اصول یہ ہے کہ جس شخص کی امامت و عدالت حدیثاً و تواتر کو سبھی ہوتی ہو اس کے بارے میں ایک دو
 افراد کی جرح معتبر نہیں، امام ابو حنیفہؒ کی عدالت و امامت بھی حدیثاً و تواتر کو پہنچی ہوتی ہے،
 بڑے بڑے ائمہ حدیث نے آپ کے علم و تقویٰ کو خراج تحسین میں کیا ہے، اس لئے امام صاحبؒ
 پر بھی آحاد کی جرح معتبر نہیں،

اس جواب پر ہمارے زمانے کے بعض جہلاء یہ اعتراض کرتے ہیں کہ محدثین کا معروف
 قاعدہ ہے کہ "الجرح مقدم علی التعدیل" لہذا جب امام صاحبؒ کے بارے میں جرح و تعدیل دونوں
 منقول ہیں تو جرح راجح ہوگی، لیکن یہ اعتراض جرح و تعدیل کے اصول سے ناواقفیت پر مبنی ہے،
 کیونکہ ائمہ حدیث نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ "الجرح مقدم علی التعدیل" کا قاعدہ مطلق
 نہیں، بلکہ چند شرائط کے ساتھ مقتدہ ہے،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی راوی کے بارے میں جرح اور تعدیل کے اقوال متعارض ہوں ان میں ترجیح کے لئے علمائے اذلہ دو طریقے اختیار کئے ہیں،

پہلا طریقہ یہ ہے کہ جرح و تعدیل کے دوسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے خطیب بغدادی نے "الکفایۃ فی اصول الحدیث والروایۃ" میں یہ بیان کیا ہے کہ ایسے موقع پر یہ دیکھا جائے گا کہ جرح کی تعداد زیادہ ہے یا معتزلین کی جس طرف تعداد زیادہ ہوگی اسی جانب کو اختیار کیا جائے گا، شافعیہ میں سے علامہ تاج الدین سبکیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اگر یہ طریق کار اختیار کیا جائے تب بھی امام ابو حنیفہؒ کی تعدیل میں کوئی شبہ نہیں رہتا، کیونکہ امام صاحبؒ پر جرح کرنے والے صرف محدود و سچے افراد ہیں، یعنی امام نسائیؒ، امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ اور حافظ ابن عدیؒ اور آپؒ کے ہاتھ بٹا چکے ہیں کہ ابن عدیؒ بھی امام طحاویؒ کے شاگرد بننے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کے قائل ہو گئے تھے، اور دوسری طرف امام صاحبؒ کے مابین اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ ان کو گنا بھی نہیں جاسکتا، نمونہ کے طور پر ہم چند اقوال پیش کرتے ہیں،

عمر جرح و تعدیل کے سب سے پہلے عالم جنوں نے سب سے پہلے رجال پر یا قاعدہ کلام کیا وہ امام شعبہ ابن الحجاج ہیں جو امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے مشہور ہیں وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں "کان والله ثقة ثقة"

جرح و تعدیل کے دوسرے بڑے امام بھی بن سعید القفطان ہیں، یہ خود امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور حافظ ذہبیؒ نے "مذکرۃ الحفاظ" میں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے "الاستقارہ" میں نفاذ کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور ان کا مقولہ ہے: "جالسنا والله ابا حنیفہؒ ومعنا منہ فلکنت کلماتہ العرفۃ فی مجہد انہ یتق الله عزوجل" اور یحییٰ ابن سعید القفطان ہی کا ایک دوسرا مقولہ علامہ سندھیؒ کی کتاب "تعلیم" کے مقدمہ میں منقول ہے، کہ "انه لا علم هذه الامة بما جاء عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم"

جرح و تعدیل کے تیسرے بڑے امام یحییٰ بن سعید القفطان کے شاگرد یحییٰ بن معینؒ ہیں، وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: "کان ثقة حانفاً لا یحدث الایما یحفظ ما سمعت احداً یجرحه" ایک اور موقع پر ان سے امام صاحبؒ کے بارے میں پوچھا گیا: "الثقة هو؟ تو انھوں نے جواب دیا: "نعم ثقة هو اذ ذرع من ان یکذب واجل قدرا من ذلك" کذا فی مناقب الامام الاعظمؒ للکوردی،

جرح و تعدیل کے چوتھے بڑے امام حضرت علی بن المدینیؒ ہیں، جو کہ امام بخاریؒ کے استاد اور نقدر رجال کے بارے میں بہت متشدد ہیں، لکن صرح بہ الحافظ فی مقدمۃ فتح الباری، وہ فرماتے ہیں کہ "ابو حنیفہ دومی عنہ الثوری وابن المبارک دھشام وکعب وعباد بن العوام و جعفر بن عون وھروثۃ لابأس بہ"

یہ حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں "لولا امانی اللہ بانی حنیفۃ و سفیان لکننت کسائر القاس" اور مکئی بن ابراہیمؒ کا یہ مقولہ صحیحے گزریں چکا ہے کہ "کان اعلم اھل زمانہ" ان کے علاوہ یزید بن ہارونؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ، اسرائیل بن یونسؒ، یحییٰ بن آدمؒ، وکعب بن الجراحؒ، امام شافعیؒ اور فضل بن دین رحمہم اللہ جیسے ائمہ حدیث سے بھی امام ابو حنیفہؒ کی توفیق منقول ہے، علم حدیث کے ان بڑے بڑے اساتین کے اقوال کے مقابلہ میں دومین افراد کی جرح کس طرح قابل قبول ہو سکتی ہے، لہذا اگر فیصلہ کثرت تعداد کی بنیاد پر ہوتا تب بھی امام صاحبؒ کی تعدیل بھاری رہے گی،

جرح و تعدیل کے تعارض کو رفع کرنے کا دوسرا طریقہ جو کہ جرح و تعدیل کے عیسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے وہ حافظ ابن العلامؒ نے مقدمہ میں بیان کیا ہے اور اسے جمہور محدثین کا مذہب قرار دیا ہے وہ یہ کہ اگر جرح مفسرہ ہو یعنی اس میں سبب جرح بیان نہ کیا گیا ہو تو تعدیل ہمیشہ اس پر راجع رہے گی، خواہ تعدیل مفسرہ ہو یا مبہم، اس اصول پر دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے خلاف جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مبہم ہیں اور ایک بھی مفسرہ نہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں، اور تعدیلات تمام مفسرہ ہیں، کیونکہ اس میں ورع و تقویٰ اور قناعتاً چیزوں کا اعتبار کیا گیا ہے، خاص طور سے اگر تعدیل میں اسباب جرح کی تردید کر دی گئی ہو تو وہ سب زیادہ مقدم ہوتی ہے، اور امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی تعدیلات بھی موجود ہیں مثلاً فقیر عبدالعزیز الہستانیؒ "الفتاویٰ فی فضائل الثلاثة الفقہاء" میں لکھتا ہے کہ "اکثر ما عابوا علیہ الاغراق فی الرأی والقیاس و لیس ذلک بعیب" خلاصہ یہ ہے کہ الجرح مقدم علی التعدیل، "کا قاعدہ اس وقت معتبر ہوتا ہے جبکہ جرح مفسرہ ہو، اور اس کا سبب بھی معقول ہو، اور بعض علماء کے نزدیک یہ شرط بھی ہو کہ معدلتین کی تعداد چار حدین سے زیادہ نہ ہو،

⑦ امام ابو حنیفہؒ پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ

”میزان الاعتدال“ فی اسرار الرجال“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے ”التعمنا بن ثابت الکوفی امام اهل الترامی ضعفه النسائی وابن عدی والد ارقطنی وانحرون“ اس کا جواب یہ ہے کہ ”میزان الاعتدال“ میں یہ عبارت بلاشبہ الحاقی ہے، یعنی مصنف نے نہیں بھی بلکہ کسی اور شخص نے اسے حاشیہ پر لکھا اور بعد میں متن میں شامل ہو گیا، یا تو کسی کاتب کی غلطی سے یا جان بوجھ کر اس میں داخل کر دیا گیا، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ کے مقدمہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ میں اس کتاب میں اُن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ نہیں کروں گا جن کی جلالت و قدرت تو اتر کو پہنچی ہوئی ہے، خواہ ان کے ہائے میں کسی شخص نے کوئی کلام بھی کیا ہو، پھر اُن بڑے بڑے ائمہ کی مثال میں امام ابو حنیفہؒ کا نام بھی انہوں نے صراحتاً ذکر کیا ہے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ انہوں نے اس کتاب میں امام صاحبؒ کا ذکر کیا ہو!

۲۔ پھر جن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں نہیں کیا اُن کے تذکرہ کے لئے انہوں نے ایک مستقل کتاب ”تذکرۃ الحفاظ“ لکھی ہے، اور اس کتاب میں امام ابو حنیفہؒ کا نہ صرف تذکرہ موجود ہے، بلکہ اُن کی بڑی مدح و توصیف بیان کی گئی ہے،

۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب ”لسان المیزان“ کو ”میزان الاعتدال“ پر ہی مبنی کیا ہے جنی جنہا لے تذکرہ ”میزان الاعتدال“ میں نہیں ہے اُن کا تذکرہ ”لسان المیزان“ میں بھی نہیں ہوا، سوائے چند ایک کے، اور ”لسان المیزان“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں، یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے ہائے میں یہ عبارت اصل ”میزان الاعتدال“ میں بھی نہیں تھی بعد میں بڑھا دی گئی،

۴۔ ہائے شیخ عبدالفتاح ابو فذو الحلبي حفظہ اللہ نے ”الرفع والتکمیل“ کے حاشیہ کے صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ ”میں نے دمشق کے مکتبہ ظاہریہ میں ”میزان الاعتدال“ کا ایک نسخہ دیکھا اور تحت الرقم ۲۸۶۸ھ، جو پورا کاپورا حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد علامہ شرف الدین الوافی کے قلم سے لکھا ہوا ہے اور اس میں یہ تصریح ہے کہ میں نے یہ نسخہ اپنے استاد حافظ ذہبیؒ کے سلسلے میں منہ پڑھا اور ان کے مسودہ سے اس کا مقابلہ کیا، اس نسخہ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہوا، اسی طرح میں نے مراکش کے دارالحکومت رباط کے مشہور کاتب خانہ ”الحزانة العامرة“ میں ۱۳۹ ق نمبر کے تحت ”میزان الاعتدال“ کا ایک قلمی نسخہ دیکھا، جس پر حافظ ذہبیؒ کے ہائے سے

شاگردوں کے پڑھنے کی تاریخیں درج ہیں اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حافظ ذہبی کے ایک شاگرد نے اُن کے سامنے اُن کی وفات سے صرف ایک سال پہلے پڑھا تھا، اس نسخہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہے، یہ اس بات کا دستاویزی ثبوت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ عبارت کسی نے بعد میں بڑھائی ہے، اصل نسخہ میں موجود نہ تھی، لہذا ثابت ہو گیا کہ حافظ ذہبی کا راسخ امام ابو حنیفہؒ کی تصحیح تفسیر کے لئے اسے بالکل پاکیزہ نسخہ ہی ایسی بالکل بھی کیسے تھے ہیں جبکہ ذہبی نے اس کے بارے میں ایک مستقل کتاب امام ابو حنیفہؒ کے مناقب پر لکھی ہے، پھر جانتا کہ حافظ ابن عدیؒ کا تعلق ہے تو اُن کے بارے میں کچھ لکھا جا چکا ہے کہ وہ بیشک شروع میں امام ابو حنیفہؒ کے مخالف تھے، اور اس زمانہ میں انھوں نے امام صاحبؒ پر جرح بھی کی لیکن بعد میں وہ امام محمد اویؒ کے شاگرد بنے تو امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کا احساس ہوا، چنانچہ انھوں نے اپنی سابقہ غلطی کے کفارہ کے طور پر امام ابو حنیفہؒ کی مسند ترمذی دی، لہذا ان کے سابقہ قول کو امام صاحبؒ کے خلاف حجت میں پیش نہیں کیا جاسکتا، اور امام نسائیؒ کی جرح کا جواب گزر چکا ہے،

(۲) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں حدیث نبویؐ سے منقول امام فضلاء الامام لہ قراءۃ کے تحت لکھا ہے کہ "لم یسندنا من موسیٰ بن ابی عاصمۃ غیر ابی حنیفۃ والحسین بن عمارۃ دھما ضعیفان"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام دارقطنیؒ کی جرح ثابت ہے، لیکن اس کا جواب وہی ہے جو امام نسائیؒ کی جرح کا ہے، غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام شعبہؒ، یحییٰ بن سعید القطانؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، سفیان ثوریؒ، دکیع بن الجراحؒ، یحییٰ بن ابراہیمؒ، اسرائیل بن یونسؒ اور یحییٰ بن آدمؒ جیسے ائمہ حدیث کا قول معتبر ہوگا جو امام ابو حنیفہؒ کے معاصر ہیں، یا اُن کے قریب الہمد ہیں، یا امام دارقطنیؒ کا جو امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے، بلکہ یحییٰ بن معین کے قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ تک کسی شخص نے بھی امام صاحبؒ پر جرح نہیں کی، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ "ما سمعت احداً یرجسہ"۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ امام نسائیؒ اور امام دارقطنیؒ جیسے ائمہ حدیث نے امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی بے بنیاد بات کیسے کہہ دی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں ان بزرگوں کے اغلاص پر کوئی بدگمانی نہیں، لیکن واقعہ

یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام بخشا تھا اس کی بنا پر ان کے حاسدین بے شمار تھے، اور انھوں نے امام صاحبؒ کے بارے میں طرح طرح کی باتیں مشہور کر رکھی تھیں، مثلاً یہ پردہ بیگنہ تو عام تھا کہ امام صاحبؒ قیاس کو احادیث پر ترجیح دیتے ہیں، یہ پردہ بیگنہ اس شدت کے ساتھ کیا گیا کہ بعض ایسے اہل علم بھی اس سے متاثر ہو گئے جو امام ابوحنیفہؒ کے حالات سے ذاتی طور پر واقف نہیں تھے، ان اہل علم میں سے جن حضرات کو حقیقت حال کا علم ہو گیا انھوں نے بعد میں امام صاحبؒ کی مخالفت سے رجوع بھی کر لیا، جیسے حافظ ابن عدی کی مثال گذری دوسری مثال امام اوزاعیؒ کی ہے،

علامہ کریمی نے صیغیؒ سے اپنی سند سے عبد اللہ بن المبارکؒ کا یہ قول مناقب اللہ الامام الاعظم جلد اول میں صفحہ ۳۹ پر نقل کیا ہے کہ میں شام آیا اور امام اوزاعیؒ سے بلا، انھوں نے جب یہ سنا کہ میں کوفر سے آیا ہوں تو مجھ سے پوچھا "من هذا المبتدع الخارج بالكوفة یکنی بابا حنیفة" عبد اللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس وقت ان کو کوئی مفصل جواب دینا مناسب نہ سمجھا اور اپنے ٹھکانے پر واپس آ گیا، البتہ بعد میں میں نے یہ کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے مستنبط کئے ہوئے فقہی مسائل جو میرے پاس محفوظ تھے تین دن میں ان کا ایک مجموعہ تیار کیا، اور ان کے شروع میں "قال ابوحنیفہؒ" کے بجائے "قال النعمان بن ثابت" لکھ دیا، اور اسے میرے دن امام اوزاعیؒ کے پاس لے گیا، انھوں نے اس کا مطالعہ کیا اور میرے سے دریافت کیا، "من النعمان؟ قلت ابوحنیفہؒ الذی ذکرتہ" اس کے بعد میں نے دیکھا کہ امام اوزاعیؒ کی ملاقات امام ابوحنیفہؒ سے ہوئی، دونوں میں انہی مسائل پر گفتگو ہوتی رہی جو مسائل میں نے لکھ کر امام اوزاعیؒ کو پیش کئے تھے، امام اعظمؒ ان مسائل کو میرے سے زیادہ کھول کھول کر وضاحت کے ساتھ بیان کرتے رہے، جب امام ابوحنیفہؒ چلے گئے تو میں نے امام اوزاعیؒ سے دریافت کیا "کیف رأیتہ؟" تو انھوں نے جواب دیا "غبطت الرجل لکثرة علمہ ووفور عقلہ استغفراً للہ لقد كنت فی فلفظ ظاہر الزمہ فانہ بخلاف ما یبلغنی عنہ"

البتہ جن اہل علم کو امام صاحبؒ کے بارے میں حقیقت معلوم نہ ہو سکی وہ اپنے ساتھ موقع پر قائم رہے، اپنے اخلاص کی وجہ سے وہ انشاء اللہ محذو رہیں، لیکن ان کے اقوال کو ایسے لوگوں کے مقابلہ میں حجت نہیں بنایا جا سکتا جو امام صاحبؒ سے حقیقتہً واقف تھے، خلاصہ یہ کہ علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کا مقام نہایت بلند پایہ ہے، اور جن حضرات کو

ان سے تکتہ رہو اور غلط اطلاعات کی بنا پر ہوا، یہی بہتر ہے کہ جن حضرات نے انصاف کے ساتھ امام صاحبؑ کے حالات کا مطالعہ کیا ہے وہ اسی نتیجے پر پہنچیں گے کہ علم حدیث میں بھی امام ابوحنیفہؑ بلند مقام کے حامل ہیں، اور ان پر اعتراضات درست نہیں، چنانچہ نواب صدیقی حسن خان صاحبؒ اپنی کتاب "انتاج مشکل" میں امام ابوحنیفہؑ کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے فقہ اور ورع کی تعریف کرتے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں "ولم یکن یعاد بشی؟ سوئی قلۃ العربیۃ"

یہاں نواب صدیقی حسن خان صاحبؒ نے علم حدیث کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؑ پر کوئی اعتراض نہیں کیا، البتہ قلب عربیت کا الزام لگایا ہے، اور یہ الزام بھی کسی طرح درست نہیں، دراصل یہ جملہ نواب صاحبؒ نے قاضی ابن خلکانؒ کی "ذیات الاعیان" سے نقل کیا ہے لیکن آگے خود قاضی ابن خلکانؒ نے اس الزام کی جو تردید کی ہے اسے نواب صاحبؒ نے نقل نہیں کیا، قاضی ابن خلکانؒ نے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ پر قلب عربیت کا جو الزام مانا گیا ہے اس کی بنیاد صرف ایک واقعہ پر ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؑ مسجد حرام میں تشریف فرما تھے، وہاں ایک مشہور بخوی نے ان سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی کو تہنار کر بلاک کرے تو اس پر قصاص آئے گا یا نہیں، امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، اس پر بخوی نے متعجب ہو کر پوچھا "ولو رماہ بصعقہ؟" اس پر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ "نعم ولو رماہ بابا ہمیں" اس سے اس بخوی نے یہ مشہور کر دیا کہ امام صاحبؒ کو عربیت میں ہمارت نہیں، کیونکہ بائیں نہیں کہنا چاہئے تھا، لیکن قاضی ابن خلکانؒ لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ پر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ بعض قبائل عرب کی لغت میں اسماء مستثنہ مکبرہ کا اعراب حالت جزمی میں بھی الٹ سے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شاعر کا مشہور شعر ہے

ان اباہا وابتا ابہا و قد یلغانی المدجدانایاھا

یہاں قاعدہ کی رُو سے "ابا ابہما" ہونا چاہئے تھا، لیکن شاعر نے حالت جزمی میں بھی اعراب الٹ سے ظاہر کیا، لہذا امام ابوحنیفہؑ کا مذکورہ بالا قول انہی قبائل عرب کی لغت کے مطابق تھا، صرف اس واقعہ کو بنیاد بنا کر امام عظیم الوحیفہؑ جیسی شخصیت پر قلب عربیت کا الزام ناانصافی کے سوا کچھ نہیں، یہاں اس بحث کا مختصر خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، تفصیل علامہ نذیر احمد عثمانیؒ کی کتاب "انحیاء الوطن من الاذرار بانام الزمین" میں دیکھی جاسکتی ہے،

⑤ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ نے "تایخ صغیر" میں نعیم ابن حاد کے

حوالہ سے روایت کیا ہو کہ جب امام ابوحنیفہؒ کی وفات کی خبر سفیان ثوریؒ کی مجلس میں پہنچی، تو انہوں نے فرمایا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ عَلَّمَہٗ عَرَبِیَّةً عَرُوْدًا مَّوَدُوْدًا فِی الْاِسْلَامِ اِسْمًا مِّنْہٗ اس کا جواب یہ ہو کہ یہ روایت بلاشبہ غلط ہے، اس کے بارے میں امام بخاریؒ کو تو متہم نہیں کیا جاسکتا، انہوں نے جیسا سنا ویسا لکھ دیا، یہ نعیم بن حماد امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں نہایت تشعب ہے، اسی لئے اس روایت کی تکذیب کے لئے صرف اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ یہ نعیم بن حماد سے مروی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں کئی ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے کہ اگرچہ بعض لوگوں نے نعیم کی توثیق کی ہے لیکن وہ امام ابوحنیفہؒ کے معاملہ میں جھوٹی روایات نقل کرتے ہیں حافظ زفر ماتے ہیں ”بیرونی حکایات فی ثلب ابی حنیفۃؒ کلھا کذب“ اس جملہ کے بعد اس حرکت کی جواب دہی کی ضرورت نہیں رہتی، اور سوچنے کی بات ہو کہ سفیان ثوریؒ ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ خود امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور تقریباً نوے فی صد مسائل فقہیہ میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کرتے ہیں، اور خود انہی کا واقعہ ہے جو غالباً حافظ ابن حجرؒ ہی نے نقل کیا ہے، کہ جب امام ابوحنیفہؒ اُن کے بھائی کی تعزیت کے لئے اُن کے پاس آئے تو سفیان ثوریؒ نے اپنے حلقہ درس سے کھڑے ہو کر ان کا استقبال کیا، بعض حاضرین نے اس تعظیم پر اعتراض کیا، تو امام سفیانؒ نے جواب دیا: هُنْدًا رَحِیْلٌ مِّنَ الْعِلْمِ بِمَكَانٍ فَاَنْ لَّمْ اَقِمْ لِعَلْمِہٖ قِمَّتَ لِسْتِہٖ وَاَنْ لَّمْ اَقِمْ لِسْتِہٖ قِمَّتَ لِقَعْبِہٖ وَاَنْ لَّمْ اَقِمْ لِقَعْبِہٖ قِمَّتَ لِقُرْعِہٖ“ اس سے صاف ظاہر ہے کہ سفیان ثوریؒ امام ابوحنیفہؒ کی کتنی عزت کرتے تھے،

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امام بخاریؒ جیسے جلیل القدر محدث نے ایسا جھوٹا قصہ کیونکر روایت کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے خلاف تعصب رکھنے والوں نے امام بخاریؒ کو امام ابوحنیفہؒ کے خلاف بہت مکدر کیا ہوا تھا، اس لئے انہیں نعیم بن حماد کی روایات میں کوئی بھی خرابی محسوس ہی نہ ہو سکی، حاسدین کی سازشوں کے علاوہ امام بخاریؒ کے مکدر کار ایک سبب یہ بھی ہے کہ امام بخاریؒ رحمہ اللہ کے استاذ محمدی ظاہری المسک تھے، اور ظاہر کو حنفیہ کے خلاف ہمیشہ سے غیظ رہا ہے، لہذا امام بخاریؒ رحمہ اللہ بھی اپنے استاذ کے اثرات سے خالی نہ رہ سکے،

شیخ عبدالوہاب شعرائیؒ نے ”المیزان الکبریٰ“ میں نقل کیا ہے کہ شروع میں سفیان ثوریؒ

بھی بعض لوگوں کے اس خیال سے متاثر ہو گئے تھے کہ امام صاحب قیاس کو نصوص پر مقدم رکھتے ہیں، چنانچہ ایک دینی سفیان ثوریؒ، مقال بن حیان، حماد بن سلمہ، اور جعفر صادق رحمہم اللہ ان کے پاس گئے، اور بہت سے مسائل پر بحث سے ظہر تک گفتگو رہی جس میں امام صاحب نے اپنے مذہب کے دلائل پیش کئے، تو آخر میں سب حضرات نے امام صاحب کے ہاتھ پکڑے اور ان سے کہا: انت سید العلماء فاعف عنا فیما مضی منّا من وقبعتنا فیک بغیر علم۔

⑤ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ "قال مالک بن انس بن مالک ابو حنیفۃ فی بلادکم قلت نعم فقال ما ینبغی لبلادکم ان تکتبوا۔"

اس کے جواب میں شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ "المیزان الکبریٰ" میں لکھتے ہیں کہ حافظ مزنیؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کے راوی ولید بن مسلم ضعیف ہیں، اور اگر بالفرض امام مالک کا یہ قول ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شہر میں امام ابو حنیفہؒ جیسا عالم موجود ہو تو وہاں کسی اور عالم کی ضرورت نہیں،

⑥ ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایات صحاح ستہ میں موجود نہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ستہ کے نزدیک وہ قابل استدلال نہ تھے

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انتہائی سطحی اور عامیانا اعتراض ہے، ان حضرات کا کسی حلیل القدر امام سے روایات کو اپنی کتاب میں مندرج کرنا اس کی تضعیف کو مستلزم نہیں ہے، کھل ہوئی بات ہے کہ امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی بھی کوئی روایت نہیں لی ہے، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں اور جن کی صحبت انھوں نے بہت اٹھائی ہے، ان کی بھی پوری صحیح بخاری میں صرف دو روایتیں ہیں، ایک تعلقاً منقول ہے اور دوسری امام بخاریؒ نے کسی واسطہ سے روایت کی ہے۔ اسی طرح امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں امام بخاریؒ سے کوئی روایت نقل نہیں کی، حالانکہ وہ ان کے استاذ ہیں، نیز امام احمد نے اپنی مسند میں امام مالکؒ کی صرف تین روایات ذکر کی ہیں، حالانکہ امام مالکؒ کی سند صحیح الاسناد شمار کی جاتی ہے، کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ امام مالکؒ، امام احمدؒ، تینوں ضعیف ہیں، اس معاملہ میں حقیقت وہ ہے جو علامہ زاہد الکوثریؒ نے "شروط الائمة النخبة للحارمی" کے حاشیہ پر لکھی ہے، کہ در حقیقت ائمہ حدیث کے پیش نظر یہ بات تھی کہ وہ ان احادیث کو زیادہ سے زیادہ محفوظ رکھائیں، جن کے ضائق ہونے کا خطرہ تھا اختلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ جیسے حضرات کو ان کے

تلاذہ اور مقلدین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ ان کی روایات کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا، اس لئے انہوں نے اس کی حفاظت کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی، امام ابو حنیفہؒ پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ قیاس کو نصوص پر مقدم کرتے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اس کے برعکس امام صاحبؒ تو بعض اوقات منکلم فیہ حدیث کی وجہ سے بھی قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، جیسا کہ نقض الوضوء بالغہبۃ کے مسئلہ میں انہوں نے قیاس کو ترک کر دیا، حالانکہ اس باب میں احادیث منکلم فیہ ہیں اور دوسرے ائمہ نے ان کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے،

اس مسئلہ میں شیخ عبدالوہاب شرانیؒ نے جو خود شافعی مسلک ہیں اپنی کتاب "المیزان الکبریٰ" میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، "فصل فی بیان ضعف قول من نسب الامام ابی حنیفۃ الی ائمہ یقدم القیاس علی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس فصل میں وہ تحریر فرماتے ہیں: "اعلم ان هذا الکلام صدر من متعصب علی الامام متہور فی دینہ غیر متورع فی مقالہ غافلا عن قولہ تعالیٰ "ان الشیخ والبصیر والغر اذ کل اولئک کان عنہ مستورا" وعن قولہ تعالیٰ "ما یلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید" وقد روی الامام ابو جعفر الشیخنا ماری رتبہ الی قریۃ من قری بلخ بالسند المتصل الی الامام ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ "کذب اللہ وافتری علینا من یقول عتانا اذنا تقدم القیاس علی النص وهل یحتاج بعد النص الی قیاس وکان رضی اللہ عنہ یقول نحن لا نقیس الا عند الضرورة الشدیدة" وذلك اذنا ننظر اولاً فی دلیل تلك المسئلة من الکتاب والسنة واقضية الصحابة فان لم نجد دلیلاً قسنا حینثی، وفی روایة اخروی کان یقول ما جاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل الرأس والعین بانی هو واقعی ولس لنا مخالفة و ما جاءنا عن اصحابه بتخیرنا و ما جاءنا عن غیرهم فہم رجال ونحن رجال، اس کے علاوہ شیخ شرانیؒ تحریر فرماتے ہیں: "اعلم یا اخی انی لم اجب علی الامام بالصدر و احسان الطعن فقط کما یفعل بعض و اما اجبت عنہ بعد التتبع و الفحص فی کتب الادلة و مذہبہ اول المذاهب تد و یثا و اخرها انقراضاً"

کما قال بعض اهل الكشف،

امام ابو حنیفہ پر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ ان کے اکثر مستدلات علم حدیث

کی رُو سے ضعیف ہوتے ہیں،

اس کا تفصیلی جواب تو ہر مسئلہ کے تحت النشاء اللہ آئے گا ہی، اس کے علاوہ ان کا

مجموعی جواب شیخ عبد الوہاب شعرائی نے دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ کے ارادے

پر خوب غور کیا، اور اس نتیجے پر پہنچا کہ امام صاحب کے دلائل یا تو قرآن کریم سے ماخوذ ہیں یا

احادیث صحیحہ سے یا احادیث حسنہ سے، یا ایسی ضعیف احادیث سے جو تعدد نظر کی وجہ سے

حسن کے درجہ میں آگئی ہیں، اس سے بچنے کی کوئی دلیل نہیں، انتہی کلام۔ اس کے علاوہ احادیث

کی تصحیح و تضعیف کے جو اصول پہلے بیان کئے گئے اگر ان کو ذہن میں رکھا جائے تو اس اعتراض کا

اور احاطہ پر کئے جانے والے دوسرے اعتراضات کا جواب آسانی معلوم ہو سکتا ہے،

امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اتنی باتیں ایک منصف کے لئے کافی ہو سکتی ہیں،

مزید تفصیلات کے لئے مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہوں گی:-

① اتحیاء الوطن عن الازورار امام الزمن "مولانا شیخ ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ،

② "الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل" للامام عبدالحی اللکھنوی مع تعلیقہ للشیخ

عبد الفتاح ابی غنۃ الصلبی حفظہ اللہ،

③ مقدمۃ لتعلیق المجد علی الموطأ للامام محمد بن الشیخ السکندی رحمہ اللہ تعالیٰ،

④ الانتقام فی فضائل الشیخ الفقیہ المصنف ابن عثیمہ الاندلسی رحمہ اللہ،

⑤ تبیین الضعیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ رحمہ اللہ بحلال الدین سیوطی،

وانہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

تقلیدِ ائمہ کا مسئلہ

ہر مسلمان پر اطاعتِ دراصل اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی فرض ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بھی اس لئے کی جاتی ہے کہ آپ نے اللہ کے احکام کی تشریح فرمائی، ورنہ مطاع بالذات سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کے کوئی نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ایک عام آدمی کے لئے نہ تو یہ ممکن ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہِ راست ہم کلام ہو کر اس کی مرضی معلوم کر سکے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست رجوع کر کے اللہ کے احکام کا علم حاصل کر سکے، لہذا اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا راستہ اب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اللہ کے کلام یعنی قرآن کریم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یعنی سنت کی طرہت رجوع کیا جائے،

اب قرآن و سنت کے بعض احکام تو ایسے ہیں جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالة بھی، اور ان میں نہ کوئی ابہام و اجمال ہے اور نہ کوئی تعارضِ اولیٰ، مثلاً نماز کی حرمت، صلواتِ خمسہ کی فرضیت، صوم، زکوٰۃ، اور حج کی فرضیت، محرمات سے نکاح کا عدم جواز وغیرہ، اس قسم کے احکام کو ہر شخص قرآن و سنت سے سمجھ سکتا ہے، لہذا یہ مسائل نہ تو اجتہاد کا محل ہیں اور نہ تقلید کا،

البتہ قرآن و سنت کے احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں کوئی ابہام یا اجمال یا تعارضِ اولیٰ یا اجابا ہے، مثلاً قرآن کریم کا ارشاد ہے "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" اس میں قُرُوءٌ لغوی اعتبار سے مشترک ہے، جس کے معنی حیض کے بھی آتے ہیں اور ظہر کے بھی، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے کون سے معنی پر عمل کیا جائے، اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "مَنْ لَمْ يَذَرَ الْمُخَابِرَةَ فَيُؤْذَنَ بِجُورٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" اس میں مُخَابِرَةٌ یعنی مزاحمت کی ممانعت کی گئی ہے، اب مزاحمت کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، اور ہر شاخ میں اس کا بیان نہیں ہے کہ کونسی صورت جائز اور کونسی ناجائز ہے؟ یا مثلاً ایک طرہت حدیث

سے لفظ لابی واوود ج ۲ ص ۴۸۴، باب فی المخابرة ورواه الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۲ ص ۲۱۱ کتاب الزاریۃ ولسانہ

میں ارشاد ہے: "لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب" جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ قراءتِ فاتحہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہے، لیکن دوسری حدیث میں ارشاد ہے "من کان له امام فقرأه الإمام له قراءة" اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقتدی پر کسی قسم کی قراءتِ واجب نہ ہو، اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک صورت تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلی حدیث اصل ہے، اور دوسری حدیث میں قراءت سے مراد قراءتِ فاتحہ نہیں بلکہ قراءتِ سورۃ ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث اصل ہے اور پہلی حدیث میں خطاب صرف امام اور منفرد کو ہے، مقتدی کو نہیں، ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کی جائے، اس قسم کے مسائل قرآن و سنت کی تشریح میں بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں،

اپنے مواقع پر عقلاً دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ ان جیسے معاملات میں ہم خود اپنی عقل اور اپنے علم پر اعتماد کر کے کسی ایک جانب کو متختین کریں، اور اس پر عمل کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور علم پر اعتماد کرنے کے بجائے یہ دیکھیں کہ ہمارے جلیل القدر اسلاف نے ان معاملات میں کیا طریقہ عمل اختیار کیا؟ اور اسلاف میں سے جس عالم مجتہد کے علم پر ہمیں زیادہ اعتماد ہو ان کے قول پر عمل کریں، یہ دو سراسر طریقہ کار اصطلاحاً "تقلید کہلاتا ہے،

اگر العاصف کے ساتھ غور کیا جائے تو اس میں کوئی مشبہ نہیں رہتا کہ ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ زیادہ خطرناک ہے، اور اس میں گمراہی کے زیادہ امکانات ہیں، اس لئے کہ اس حقیقت سے کوئی بدترین جاہل ہی انکار کر سکتا ہے کہ ہمارے علم اور تقویٰ کو اسلاف کے علم اور تقویٰ سے کوئی نسبت نہیں، ائمہ مجتہدین اول تو ہمارے مقابلہ میں عہد رسالت سے کہیں زیادہ قریب تھے، اس لئے ان کے لئے نزولِ قرآن کے ماحول اور قرآن و سنت کے ارشادات کے پورے پس منظر سے واقف ہونا ہمارے مقابلہ میں کہیں زیادہ آسان تھا، دوسرے

سنہ بخاری ج ۱ ص ۴۰ کتاب الصلوة باب وجوب القراءة للامام والماموم فی الصلوات کلماتی العزیز
و ما یجرب فیہا و ایحیانت ۱۱

کے رواہ بطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۱۱ باب القراءة خلف الامام،

ان حضرات کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے جو قوت حافظہ اور جو علم و فضل عطا فرمایا تھا ہمارے علم اور حافظہ کو اس سے کوئی نسبت نہیں، جس کا امتحان ہر وقت کیا جا سکتا ہے، تیسرے اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے حقائق و معارف اس شخص پر نہیں کھولتا جو اس کی نافرمانیوں پر کمر بستہ ہو، لہذا قرآن و سنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے علم کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی شدید ضرورت ہے، اس لحاظ سے بھی جب ہم اپنے حالات کا موازنہ ائمہ مجتہدین سے کرتے ہیں تو بلاشبہ خاک لبر عالم پاک کی نسبت نظر آتی ہے، اس لئے ہر انصاف پسند آدمی مذکورہ دو راستوں میں سے لازماً اسی رستہ کو محتاط قرار دے گا کہ اپنی عقل و علم پر اعتماد کے بجائے ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی عقل و علم پر اعتماد کر کے اس کے مطابق عمل کیا جائے، اور اسی کو اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں،

تقلید کی تعریف اصولیت نے اس طرح کی ہے کہ "العمل بقول امام مجتہد من غیر مطابقتہ دلیل" اس تعریف کے پیش نظر بعض لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ بلا دلیل کسی کی بات مان لینا، اور اس کے قول کو حجت سمجھنا تو شرک ہے، لیکن تقلید کی جو حقیقت اور پریمان کی گئی ہے اس کی رُو سے یہ اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ مجتہد کا قول اس کو مطاع یا شارع سمجھ کر خست یا نہیں کیا جا رہا، بلکہ شایع سمجھ کر اس کی تشریح پر اعتماد کیا جا رہا، اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ تشریح و سنت کے جو احکام قطع الثبوت واللذات ہیں، ان میں ہم کسی امام مجتہد کی طرف رجوع نہیں کرتے، بلکہ مجتہد کی طرف رجوع صرف ان معاملات میں کیا جاتا ہے جہاں اجمال، ابہام یا تعارض کی بنا پر قرآن و سنت کی تشریح میں کوئی دشواری پیش آجاتی ہے، اور تقلید کی تعریف میں "من غیر مطابقتہ دلیل" کے الفاظ سے یہ مغالطہ نہ ہو کہ مجتہد کی بالذات اطاعت کی جارہی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مجتہد کی طرف رجوع کیا ہی اس لئے جاتا ہے کہ ہمیں اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ ان کے پاس اپنے قول کی کوئی مضبوط قرآنی یا حدیثی دلیل موجود ہے، البتہ ہم ان سے اس دلیل کے بیان کا مطالبہ اس لئے نہیں کرتے کہ دلائل میں محاکمہ کرنے کے لئے جو قوت اجتہاد یہ درکار ہے وہ ہم میں موجود نہیں، اس لئے ہم مجتہد کے قول کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دلیل اچھی طرح سمجھ لینے کو شرط قرار نہیں دیتے چنانچہ بہت سے معاملات میں مجتہد کی دلیل ہماری سمجھ میں آجاتی ہے اور بہت سے معاملات میں نہیں آتی، یہیں سے غیر مقلدین کا یہ اعتراض بھی دور ہو جاتا ہے کہ جب تقلید کے لئے دلیل

نام ہے، تو پھر مقلدین اپنی تصنیفات اور اپنی تقریروں میں دلائل سے بحث کیوں کرتے ہیں! اور چوتھا
 کا حاصل یہ ہوا کہ مجتہد کے دلائل کا علم تقلید کے منافی نہیں البتہ مطالبہ دلیل پر امام کی پیروی کو موقوف نہ
 رکھنا تقلید کے منافی ہو، لہذا دلائل کا علم حاصل کرنے میں جتنی بھی کوشش کی جائے اس کے تقلید کی مخالفت لازم نہیں آتی،
 پھر تقلید کی دو قسمیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی امام و مجتہد کو معین نہ کیا جاتا
 بلکہ کسی مسئلہ میں ایک امام کے قول کی تقلید کر لی جائے اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے امام کے قول کی،
 اس کو تقلیدِ مطلق یا تقلیدِ غیر شخصی کہتے ہیں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک
 امام کو معین کر لیا جائے، اور ہر مسئلہ میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے، اس کو تقلیدِ شخصی کہا جاتا ہے
 ان دونوں قسموں کی حقیقت اس سے زائد کچھ نہیں کہ جو شخص براہِ راست قرآن و سنت سے استنباط
 احکام کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ کسی ایسے کے قول پر اعتماد کرتا ہے جو علم و تقویٰ کے اعتبار سے
 اس کی نظر میں **مُتَمَدِّ عَلِيَّةٌ** ہو، اور یہ وہ چیز ہے جس کا جواز بلکہ وجود قرآن و سنت سے ثابت ہے،

قرآن کریم اور تقلید

تقلیدِ ائمہ کی اصولی ہدایات خود قرآن کریم میں موجود ہیں۔

① سورۃ نساء میں ارشاد ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ
 وَادَّبُوا فِي الْأُمُورِ الَّتِي كُنْتُمْ عَلَيْهَا** اس آیت میں "ادبوا" کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، اور "الأمور" کی تفسیر
 بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اس سے اعرام اور حکام مراد ہیں، لیکن مفسرین کی ایک بڑی جماعت
 یہ کہتی ہے کہ اس سے مراد علماء مجتہدین ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد
 اللہؓ، حضرت حسن بصریؓ، حضرت عطاء بن ابی رباحؓ، حضرت عطاء بن السائبؓ اور حضرت ابو العالیہ
 رحمہم اللہ وغیرہ سے یہی تفسیر منقول ہے، کما فی تفسیر ابن جریرؒ اور امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں
 اسی کو راجح قرار دیا ہے، اس تفسیر کے مطابق یہ آیت تقلید کی واضح دلیل ہے، کیونکہ اس میں
 اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ علماء مجتہدین کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے، تو گویا آیت کا
 مفہوم یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا طریقہ یہ ہے کہ علماء کی اطاعت کی جائے،

اس پر بعض غیر معتدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسی آیت کے آگے ارشاد ہے: **وَأَنَّ
 مَا نَزَّلْنَا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ حُكْمٌ وَذِكْرٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ** جس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں علماء میں اختلاف
 ہو وہاں کسی ایک کی تقلید کرنے کے بجائے اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف ترجیح دینا چاہئے،

یعنی یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسا قول قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے، اور یہ دیکھنا تقلید کے منافی ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“ میں خطاب مجتہدین کے ہے عوام کو نہیں، یعنی یہ مجتہدین کا کام ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں یہ دیکھیں کہ کونسا حکم اوفیٰ بالکتاب والسنۃ ہے، چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اپنی تفسیر ”فتح المبیان“ میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: ”والظاهر انہ خطاب مستاتف موجبہ للمجتہدین“ اور جب یہ خطاب مجتہدین کو ہوا تو اس کا تقلید سے کوئی تعارض نہ رہا،

⑤ سورہ نساء ہی میں ارشاد ہے: ”وَلَا تَجِدُوا مَنًّا مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ إِذَا خُوفُوا بِمَا آذَنُوا بِهِ وَلَا يُكْرَهُوا فِي الْوَسْطَىٰ إِنْ أُولَئِكَ تُحِبُّهُمْ قَلِيلًا الَّذِينَ لَمْ يَسْتَشْهِدُوا بَعْضُهُمْ“ اس آیت کا پس منظر یہ ہے کہ زمانہ جنگ میں بعض منافقین طرح طرح کی افواہیں پھیلا دیتے تھے، اور بعض سادہ لوح مسلمان ان افواہوں پر اعتماد کر کے انھیں آگے نقل کر دیتے تھے، اس طرح عنایت افواہیں شہر میں پھیلنے اور ان سے بغلطی اور بد مزگی پیدا ہوتی، قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا کہ مسلمانوں کو یہ چاہئے کہ جب بھی کوئی افواہ سنے تو اس کی اشاعت سے پہلے فقہاء صحابہ کی طرف رجوع کر کے ان کو بتائیں، تاکہ وہ معاملہ کی تہہ تک پہنچ کر مناسب کارروائی کر سکیں، یہ آیت اگرچہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہے لیکن اصولی تفسیر کا مسلہ قاعدہ ہے کہ

”العبودۃ بعموم اللفظ لا لخصوص السبب“ لہذا اس آیت میں تقلید کا اصولی جواز موجود ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اور امام ابو بکر حصاعیؒ نے احکام القرآن میں اس آیت سے تقلید کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بعض غیر مقلدین اس کو دور دراز کا استدلال شرار دیتے ہیں، لیکن خود نواب صدیق حسن خانؒ نے تفسیر ”فتح البیان“ میں اس آیت سے حجیت قیاس پر استدلال کیا ہے، اگر اس سے قیاس کی حجیت پر استدلال دور دراز کا نہیں تو تقلید بھی استدلال کرنا دور دراز کا نہیں،

⑥ مَلُولًا قَلْبًا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَا يُسْرِفُوا قَوْلَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَىٰ يَهُودِ لَعَنَهُمْ يَعْنِي دُونَهُ اس آیت میں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ تمام لوگوں کو ایک ہی کام میں مشغول نہ ہو جانا چاہئے، بلکہ کچھ لوگ جہاد کریں اور کچھ علم حاصل کریں، پھر علم حاصل کرنے والے لوگ پہلے قسم کے لوگوں کو دین کے مسائل بتائیں، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں پہلے قسم کے لوگوں پر واجب ہوگا کہ وہ ان لوگوں کی بات مانیں اور یہی تقلید ہے،

﴿قَالَ سَتَدُونَ أَهْلَ الدِّيَارِ كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ اس آیت میں یہ اصولی ہدایت کی گئی ہے کہ ناواقف کوئی کو واقف کار کی طرف رجوع کرنا چاہئے، یہاں بھی اگرچہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن ”العبرة بعموم اللفظ“ کے مطابق اس سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ غیر عالم کو عالم کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اسی کا نام تقلید ہے،

تقلید اور حدیث

① جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے کہ ”عن حدیث یفہ“ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لا ادری ما بقائی فیکم فاقتدوا باہل الذمین من بعدی ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما، اس میں اقتداء کا حکم دیا گیا ہے، اور لفظ اقتداء انتظافاً امور میں کسی کی اطاعت کے لئے نہیں بلکہ دینی امور میں اطاعت کا حکم ہے،

② صحیح بخاری (ج ۱، ص ۹۹) میں کتاب النکاح باب الرجل یأتم بالامام ویأتم الناس بالامام کے تحت مروی ہے کہ بعض صحابہؓ جماعت میں دیر سے آئے لگے تھے تو آپ نے ان کو جلیبی کئے اور اگلی صفوں میں نماز پڑھنے کی تاکید کی اور ساتھ ہی ارشاد فرمایا ”انتم ابی ولیاتم بہکم من بعدکم“ اس کا ایک مطلب تو یہ ہے، ہی کہ اگلی صفوں کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ دیکھ کر آپ کی اقتداء کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ لیں، کیونکہ آنے والی نسلیں صحابہ کی تقلید اور ان کا اتباع کریں گی، چنانچہ حافظ ابن حجر نے ”فتح الباری“ میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: ”وقیل معناه تعلموا منی احکام الشریعة ولیتعلم منکم التابعون بعدکم وکن لک اتباعہم انی انقرض الدنیا“

③ مشکوٰۃ المصابیح ج ۱، ص ۳۶ کتاب العلم کی فصل ثالث کے تحت امام سیبوی کی المدخل کے حوالے سے حضرت ابراہیم بن عبد الرحمن العذری سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”یحمل ہذا العلم من کل خلف عدولہ ینقرن عنہ تعویذ التالیین وانتعال المبتطلین وتأمیل الجاہلین“ اس حدیث میں جاہلوں کی تاویلات کی مذمت

کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان تاویلات کی تردید علماء کافرینہ ہی، اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ قرآن و سنت کے علوم میں مجتہدان بصیرت نہیں رکھتے انھیں اپنی فہم پر اعتماد کر کے قرآن و سنت میں تاویلات نہیں کرنی چاہئیں، بلکہ علماء کی طرف رجوع کر کے ان سے دین کے مسائل معلوم کرنے چاہئیں اور اسی کا نام تقلید ہے، پھر بہانہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ قرآن و سنت میں تاویلات دینی شخص کر سکتا ہے جسے قرآن و سنت کی کچھ شد بد ہو، لیکن حدیث میں ایسے شخص کو بھی جاہل قرار دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و سنت سے استنباط احکام کے لئے تھوڑی بہت معلومات کافی نہیں ہیں،

عہد صحابہ میں تقلید مطلق

ہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں جہاں اجتہاد کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں وہاں تقلید کی بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں، یعنی جو صحابہ کرام براہ راست قرآن و سنت سے استنباط احکام نہ کر سکتے تھے وہ فقہائے صحابہ کی طرف رجوع کر کے ان سے مسائل معلوم کیا کرتے تھے، اور فقہاء صحابہ ان سوالات کا جواب دونوں طرح دیا کرتے تھے، کبھی دلیل بیان کر کے اور کبھی بغیر دلیل بیان کئے، الہتہ صحابہ کرام کے زمانہ میں تقلید شخصی کو ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں کا رواج تھا، تقلید مطلق کی مثالیں صحابہ کرام کے زمانہ میں بیشمار ہیں، کیونکہ ہر فقہیہ صحابی اپنے اپنے طبقہ اثر میں فتویٰ دیتا تھا، اور دو ستر حضرات اس کی تقلید کرتے تھے، چنانچہ علامہ ابن القیم اپنی کتاب "اعلام المؤمنین" میں لکھتے ہیں کہ "والذین حفظت عنہم الفتویٰ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مئة و نيف و ثلاثون نفسا ما بین رجل و امرأۃ" ان حضرات کے تمام فتاویٰ تقلید مطلق کی مثال ہیں، بلکہ متعدد روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے صریح قول کی نہیں بلکہ عمل کی بھی تقلید کی جاتی تھی، مثلاً نوطا امام مالکؒ میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت طلحہؓ کو حالت احرام میں رنگین کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو ان پر اعتراض کیا، انھوں نے جواب دیا کہ اس رنگ میں خوشبو نہیں ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "انکم ایہا الذرہا ائمة یقتدی بکم الناس فلوان رجلا جاہلا رأی هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبید اللہ قد کان یلبس الشیاب المصبغة فی الاحرام فلا تلبسوا ایہا الذرہا شیئا من هذا الثیاب المصبغة"

اخرجه المؤطا فی الحج فی باب لبس الشیاب المصبغة فی الاحرام واحمد فی مسند
ج ۱ ص ۱۹۲ فی احادیث عبد الرحمن بن عوف،

عہد صحابہ میں تقلید شخصی

اسی طرح عہد صحابہ میں تقلید شخصی کی بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں۔

① صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۳۷ میں کتاب الحج "باب اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت" کے

تحت حضرت عمر رضی سے روایت ہے "ان اهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت
ثم حاضت قال لهم تنفرو قالوا لا نأخذ بقولك وندع قول زيد، اور یہی روایت معجم
اسماعیل میں عبد الوہاب الشافعی کے طریق سے منقول ہے، اس میں اہل مدینہ کے یہ الفاظ مروی
ہیں کہ "لانا بالی افتیتنا اولم نقتنا زید بن ثابت یقول لا تنفرو، اور مسند ابوداؤد طیالسی
میں ان کے یہ الفاظ مروی ہیں کہ "لانا بعباد یا ابن عباس وانت تغالغ زیداً"۔

اس سے وضاحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ یہ حضرات زید بن ثابت کی تقلید شخصی کیا کرتے

تھے، اسی بنا پر انہوں نے اس معاملہ میں حضرت ابن عباس جیسے صحابی کا فتویٰ قبول نہیں کیا۔

اور ان کے قول کو رد کرنے کی وجہ جسبہ اس کے بیان نہیں فرمائی کہ ان کا یہ قول زید کے فتوے

کے خلاف تھا، اور حضرت ابن عباس نے بھی ان پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ تم تقلید شخصی کر کے

گناہ یا شرک کے مرتکب ہو رہے ہو، بلکہ انھیں یہ ہدایت فرمائی کہ وہ حضرت ام سلمہ سے مسئلہ

کی تحقیق کر کے حضرت زید بن ثابت کی طرف دوبارہ رجوع کریں، چنانچہ ایسا کیا گیا، اور حضرت

زید نے حدیث کی تحقیق فرما کر اپنے سابقہ فتویٰ سے رجوع فرمایا، جیسا کہ مسلم وغیرہ کی روایات

میں مصرح ہے، بہر حال اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اہل مدینہ حضرت زید

کی تقلید شخصی کرتے تھے،

۱۵ فتح الباری، ج ۳، ص ۶۸ طبع میری منسک ۳۳۵ و عمدة القاری ج ۴، ص ۷۷، ۷۷، ۷۷

۱۶ مسند ابوداؤد طیالسی، ص ۲۲۹ روایات ام سلمہ،

۱۷ ج ۱ ص ۲۲۷ کتاب الحج بابہ جو بطوان الوداع دستقوط عن الحائض، ۱۲

⑤ صحیح بخاری (ج ۲، ص ۱۹۹) میں کتاب الفرائض باب میراث ابنتہ ابنہ ابیکہ تحت حضرت حذیل بن حریس سے مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے کچھ لوگوں نے ایک مسئلہ پوچھا، انہوں نے جواب تو دیا مگر ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی پوچھ لو، چنانچہ وہ لوگ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس گئے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی رائے بھی ذکر کر دی حضرت ابن مسعودؓ نے جو فتویٰ دیا وہ حضرت ابو موسیٰؓ کے فتویٰ کے خلاف تھا، لوگوں نے حضرت ابو موسیٰؓ سے حضرت ابن مسعودؓ کے فتوے کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا "لا تلتونی مادام هذا الحدیثیکم" اور مسند احمد (ج ۱، ص ۳۶۳) فی اساریت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "لا تلتونی عن شیء مادام هذا الحدیث بین اظہرکم" یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ ہر مسئلہ عبداللہ بن مسعودؓ ہی سے پوچھا کرو، اور اسی کا نام تقلید شخصی ہے،

⑥ ابو داؤد اور ترمذی وغیرہ میں مشہور واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ ابن جبلؓ کو مین بھیجا اور ان کو آنحضرتؐ کی ہدایت فرمائی، اس واقعہ میں حضرت معاذ ابن جبلؓ کے لئے محض گورنریں کر نہیں گئے تھے، بلکہ قاضی اور مفتی بن کر بھی گئے تھے، لہذا اہل مین کے لئے صرف ان کی تقلید کے سوا کوئی رستہ نہیں تھا، چنانچہ اہل مین اپنی کی تقلید شخصی کیا کرتے تھے، اس پر بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ قاضی تھے، مفتی نہیں تھے، لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے صحیح بخاری (ج ۲، ص ۲۹۴) کتاب الفرائض باب میراث البنات میں حضرت اسود بن یزیدؓ کی روایت ہے کہ "انا نانا معاذ بن جبل بالیمن معلما او امیرا فسالناہ عن رجل توفی وترک ابنتہ واختہ فاعطی الابنتہ النصف والاخت النصف" اس سے صاف واضح ہے کہ وہ بحیثیت مفتی کے فتویٰ دیتے تھے، اور زریجٹ مسئلہ میں انہوں نے اپنے فتویٰ کی کوئی دلیل بھی بیان نہیں فرمائی اور اہل مین نے اس کو محض تقلیداً قبول کیا،

غرض جب صحابہ میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں کی نظر اکثر کثرت موجود ہیں، اور واقعہ یہی ہے کہ اصل کے اعتبار سے دونوں جائز ہیں، اور قرون اولیٰ میں دونوں طریقوں پر بلا تکریم عمل ہوتا رہا ہے، لیکن بعد کے علماء نے ایک عظیم انتظامی مصلحت سے تقلید مطلق کے بجائے تقلید شخصی کا التزام کیا،

اس مصلحت کو سمجھنے کے لئے پہلے تو یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اتباع ہونی قرآن کی کبھی کبھی بشارت صحت کے مطابق انتہائی سنگین بیماری ہے، پھر اتباع ہونی ایک نئے یہ ہے کہ انسان

حرام کو حرام سمجھنے ہونے اس کا ارتکاب کرے، اور اس سے بھی بدتر صورت یہ ہے کہ انسان اتباع ہوئی کے تحت حرام کی حرمت ہی سے انکار کر دے، یہ شکل اس لئے بہت بُری ہے کہ اس میں انسان کو اپنے فعل پر مذمت بھی نہیں ہوتی، فقہانہ کرام نے یہ محسوس کیا کہ قرونِ اولیٰ میں دیانت عام تھی، اس لئے تقلیدِ مطلق میں اتباع ہوئی کا کوئی خطرو نہیں تھا، لیکن بعد میں دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا، لہذا اگر تقلیدِ مطلق کا دروازہ بالکل کھلا رکھا گیا تو لوگ اپنے نفس کی خواہشات کے مطابق جس امام کے قول میں آسانی دیکھیں گے اسے اختیار کر لیں گے، اور یہ وہ سنگین مگر اسی پر جس کے خلاف اسلام ہونے میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، خود علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس طرزِ عمل کو انتہائی مذموم قرار دیا ہے، کہ نفسانی خواہشات کی پیروی میں کبھی کسی امام کا قولِ شہت یار کر لیا جائے اور کبھی کسی امام کا،

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس بات کی کھلی آزادی دیدی جائے کہ جس مجتہد کا چاہو قول اختیار کر لو تو دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے، کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ منفرد اقوال ایسے ملتے ہیں جو خواہشاتِ نفس کے مطابق ہوتے ہیں، مثلاً امامِ ضائعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف موسیقی کا جواز منسوب ہے، حضرت قاسم بن محمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ بے سایہ تصویروں کو جائز کہتے تھے، مالکیہ میں سے امامِ سخون کی طرازی زنجیر کی تھاپلی نالی اور کپڑا جواز منسوب ہے، امامِ اعمش سے منقول ہے کہ اُن کے نزدیک روزہ کی ابتداء طلوعِ شمس سے ہوتی ہے، ابن حزم ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہو اسے برہنہ دیکھنا بھی جائز ہے، نیز انہی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو کسی مرد سے پردہ کرنا مشکل ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس بالغ مرد کو اپنی شہری سے دُودھ پلانے اس طرح حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی، اور پردہ اٹھ جائے گا، اور حضرت عطاء بن ابی رباح کا مسلک یہ ہے کہ اگر عید کا دن جمعہ کے روز آجائے تو اس دن ظہر اور جمعہ دونوں ساقط ہو جاتے ہیں،

غرض اس طرح اگر کوئی شخص ایسے اقوال کو تلاش کرے کہ اُن پر عمل شروع کر دے تو ایک ایسا دین تیار ہو جائے گا کہ جس کا بانی سوائے شیطان اور نفس کے کوئی نہیں، اس لئے بعض اسکا کا قول ہے کہ ”من اخذ بنواد العلماء خرج من الاسلام“ اور حافظ ابن حجرؒ نے ”تلخیص الجبریتین“ میں حضرت معمرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لوان رجلاً اخذ بقول اهل المدينة لئلا استماع النساء واتبان النساء في اديارهن وبقول اهل مكة في المتعة والعصم وبقول

فی المسکوکان شتر الرجال :

خلاصہ یہ ہے کہ تقلیدِ مطلق کی کھلی اجازت دینے میں اس قسم کے اتباعِ ہویٰ کا شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اس لئے علمائے جو تھی صدی ہجری میں تقلیدِ شخصی کو واجب قرار دیا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ "تجہ اللہ البالغہ" میں علماء کے اس فیصلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :-
 "وكان هذا هو الواجب في ذلك الزمان"۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جو چیز عہدِ صحابہ میں واجب نہ تھی وہ بعد میں کیسے واجب ہو گئی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" میں لکھا ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب لعینہ دوسرے واجب لغیرہ، واجب لعینہ تو وہی چیزیں ہیں جن کو عہدِ رسالت میں واجب کر دیا گیا، اور اس کے بعد ان میں اضافہ نہیں ہو سکتا، لیکن واجب لغیرہ میں اضافہ ہو سکتا ہے، اور وہ اس طرح کہ مقصود تو ایک واجب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن اگر اس واجب کی ادائیگی کا کسی زمانہ میں صرف ایک طریقہ رہ جائے تو وہ طریقہ بھی واجب ہو جاتا ہے، مثلاً عہدِ رسالت میں احادیث کی حفاظت واجب تھی، لیکن کتابت واجب تھی کیونکہ حفاظتِ حدیث کا فریضہ محض حافظہ سے بھی ادا ہو جاتا، لیکن بعد میں جب حافظوں پر اعتماد نہ رہا تو حفاظتِ حدیث کا کوئی طریقہ بجز کتابت کے نہیں تھا، اس لئے کتابت واجب ہو گئی اس طرح عہدِ صحابہ و تابعین میں غیر مجتہد کے لئے مطلق تقلید واجب تھی، لیکن جب تقلیدِ مطلق کا راستہ بڑھتا ہو گیا تو اب صرف تقلیدِ شخصی ہی کو واجب قرار دیا گیا، یہی وہ بات ہے جس کی نظر حضرت شیخ الحدیثؒ نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا کہ تقلیدِ شخصی کا وجوب کوئی شرعی حکم نہیں، بلکہ ایک انتظامی فتویٰ ہے،

اس کی ایک واضح نظیر یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ سے پہلے قرآن کریم کو کسی بھی رسم الخط میں لکھنا جائز تھا، لیکن حضرت عثمانؓ نے ایک شدید فتنہ کے سبب اس کے لئے پوری امت کو ایک رسم الخط پر جمع کر دیا، اور دوسرے رسم الخط پر لکھنا ناجائز قرار دیا، جس پر امت کا اجماع منعقد ہو گیا، اس کے بارے میں کوئی یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ ایک غیر واجب کو واجب کیسے سترار دیا گیا، تاہم یہی معاملہ تقلیدِ شخصی کا بھی ہے، کہ ایک عظیم فتنہ کے سبب اس کے لئے اس کو واجب قرار دیا گیا ہے،

تقلید کے مختلف درجات

یہاں تک تو مطلقاً تقلید کا اثبات تھا، البتہ مقلد کی علمی صلاحیت کے لحاظ سے تقلید کے مختلف درجات ہوتے ہیں، ان درجات کو نہ سمجھنے کی بنا پر بعض اوقات افراط و تفریط ہو جاتی ہے اور غیر مقلدین کے بیشتر اعتراضات اسی فرقِ مراتب کو نہ پہچاننے کا نتیجہ ہیں، چنانچہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تقلید کے چارہ درجات ہیں، جن کے احکام جدا جدا ہیں،

① عوام کی تقلید؛

سب سے پہلا درجہ عوام کی تقلید کا ہے، عوام سے ہماری مراد مین قسم کے لوگ ہیں، ایک تو وہ لوگ جو عربی و اسلامی علوم سے بالکل واقف نہیں، خواہ کسی دوسرے فن میں وہ کتنے ہی ماہر ہوں، دوسرے وہ لوگ جو عربی زبان سے اچھی طرح واقف ہیں، لیکن اسلامی علوم کو انھوں نے باقاعدہ نہیں پڑھا، تیسرے وہ لوگ جو رسمی طور پر فاضل تحصیل ہیں، لیکن اسلامی علوم میں بصیرت اور تجربہ اور فہارت اُن کو حاصل نہیں، ان مینوں کا حکم یہ ہے کہ اُن پر ہر حال میں تقلید ہی واجب ہے، اور اپنے امام یا مفتی کے قول سے خروج جائز نہیں، خواہ اس کا کوئی قول ان کو بظاہر حدیث کے خلاف ہی معلوم ہوتا ہو، بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے سامنے ایک حدیث ہو اور وہ اس کو چھوڑ کر اپنے امام یا مفتی کے قول پر عمل کرے، لیکن جن عوام کی ہم بات کر رہے ہیں اُن کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، اس لئے کہ یہ لوگ قرآن و حدیث کے دلائل پر غور اور محاکمہ کے اہل نہیں، بسا اوقات قرآن و حدیث کے مقابلہ یعنی کچھ ہوتے ہیں، لیکن دوسرے دلائل کی روشنی میں ان کا محل کچھ اور ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس قسم کے عوام کو اگر اس بات کی اجازت دیدی جائے کہ وہ کسی حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف پائیں، تو قولِ امام کو ترک کر دیں، تو اس کا نتیجہ بسا اوقات شدید گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہوگا، چنانچہ پیشار لوگ اسی طریقے سے گمراہ ہوئے، مثلاً بعض لوگوں نے آیتِ قرآن "وَيَذَرُوا الْمَسْجِدَ وَيَنْتَضِلُوا فِي الْأَرْضِ وَالْحَقُّ أَن يَرْتَدَّوْا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ لِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ" سے استدلال کر کے نماز میں استقبالِ قبلہ کی فرضیت ہی سے انکار کر دیا، یا مثلاً حدیث میں "لا وضوء الا من صوت" اور "عجم" ایک عام آدمی اس کے متبادر معنی پر عمل کر کے ائمہ کے قول کو چھوڑے گا تو باجماع گمراہ ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں

کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں احتیام کرے اور اظہار العاجم والتمتعجوم کی حدیث دیکھ کر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اور اگر کوئی مفتی اسے غلط مسئلہ بتا دے کہ سب سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کی بنا پر وہ کھائی لے، تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "لاق علی العاصی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ" ائی معرفۃ الاحادیث کذا فی الہدایۃ (۱۳ ص ۲۲۶ باب ما یوجب لقضاء والکفارات)

۲) متبحر عالم کی تقلید؛

دوسرا درجہ متبحر عالم کی تقلید کا ہے، متبحر عالم سے ہماری مراد وہ شخص ہے جو درجہ اجہتہاد کو نہ پہنچا ہو لیکن قرآن و سنت کے علوم میں اسے جہارت اور کافی بصیرت حاصل ہو گئی ہو اور کم از کم اپنے مذہب کے مسائل میں اس کو احتضار اور منکھ پیدا ہو گیا ہو، ایسے شخص کی تقلید عوام کی تقلید سے مختلف ہوتی ہے، یعنی ایسا شخص مندرجہ ذیل امور میں ممتاز ہوتا ہے:-

① اپنے امام کے مذہب میں اگر ایک سے زائد اقوال ہوں تو ان میں ترجیح یا تطبیق بنے کا اہل ہوتا ہے،

② جن مسائل میں امام سے کوئی صراحت منقول نہیں ان میں امام کے اصول کے مطابق احکام مستنبط کرتا ہے،

③ ابتلاء عام اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر بعض اوقات کسی دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دیدیتا ہے، جس کی شرائط اصول فتاویٰ کی کتابوں میں مذکور ہیں،

④ ایسے شخص کو اگر امام کا کوئی قول کسی صحیح اور صریح حدیث کے خلاف معلوم ہو، اور

شہ رواہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۲۲) عن ثوبان مرفوعاً فی کتاب الصیام باب فی الصائم یجتہد، یہ حدیث سنداً صحیح ہے،

لیکن صحیح بخاری میں ایک دوسری حدیث مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی اور نسائی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں آپ نے روزہ دار کو سینگی لگوانے کی اجازت دی، ہر بنام

حیو علیہ السلام باسبغہ بالکویہ اظہار العاجم والتمتعجوم کا حکم یا تو منسوخ ہی یا آپ نے ہی خاص آدمیوں کو کوئی اور ایسا کام کرتے دیکھا ہو گا جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس حدیث کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں تفصیل انشاء اللہ

بواب الصوم باب ما جازنی کراہیۃ الحجامة للقائم کے تحت آئے گی، ۱۴

اس کے معارض کوئی دوسری حدیث بھی نہ ہو اور امام کے قول پر اس کا شرح صدر نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں وہ امام کے قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کر لیتا ہے، مثلاً مزاحمت کے مسئلہ میں مشایخ حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کو چھوڑ دیا ہے، اسی طرح اشربہ اربعہ کے علاوہ دوسری شرابوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقدارِ مسکرسے کم پینا تقویٰ کے لئے جائز ہے، لیکن مشایخ حنفیہ نے صریح احادیث کی بنا پر ان کے قول کو ترک کر دیا ہے،

۳۰ مجتہد فی المذہب کی تقلید؛

تقلید کا تیسرا درجہ مجتہد فی المذہب کی تقلید ہے، مجتہد فی المذہب اس شخص کو کہتے ہیں جو اجتہادِ مطلق کے منصب پر تو فائز نہ ہو یعنی اصولِ استدلال خود وضع نہ کر سکتا ہو، لیکن اصولِ استدلال کی روشنی میں استنباطِ احکام پر قادر ہو، ایسا شخص اصول میں مقلد ہوتا ہے، اور فردِ ع میں مجتہد جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور شافعی میں امام ابو ثورؒ، مزنیؒ، اور مالکیہ میں سحنون بن القاسمؒ اور حنابلہ میں خرقی اور ابو بکر الاثرم وغیرہ،

۳۱ مجتہد مطلق کی تقلید؛

تقلید کا سب سے آخری درجہ مجتہد مطلق کو بھی اختیار کرنا پڑتا ہے، وہ اگرچہ بذاتِ خود مجتہد ہوتا ہے لیکن بعض جگہ اس کو بھی تقلید کرنی پڑتی ہے، یعنی اُن مقامات پر جہاں فتران میں کوئی صراحت موجود نہ ہو، وہاں ائمہ مجتہدین عموماً ایسا کرتے ہیں کہ اپنے قیاس اور اپنی رائے پر عمل کرنے کے بجائے اپنے اسلاف میں سے کسی کا قول اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہؒ عموماً ابراہیم نخعیؒ کی پیروی کرتے ہیں، امام شافعیؒ اکثر ابن جریرؒ کے قول پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ فقہاء مدینہ میں سے کسی کا اتباع کرتے ہیں،

تقلید پر اعتراضات

① بعض حضرات تقلید کو اس آیت پر چسپاں کرتے ہیں کہ "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلَىٰ مَا آتَيْنَا عَلَيْكَ آيَاتِنَا وَبَلَىٰ لَكُم بِاللَّهِ غَايِبَةٌ، ازل تو اس لئے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں جس تقلید کی مذمت کی ہے وہ ایمانیات میں تھی، اور یہ

چھپے بتایا جا چکا ہو کہ ایمانیات اور قطعیات تقلید کا عمل نہیں، دوسرے وہ مآثر اثنیٰ عشریہ سے صراحتاً اعراس کر کے اپنے آباء کے عمل کو اس کے مقابلہ میں حجت کے طور پر پیش کرتے تھے، اور مقلدین ائمہ "مآثر اثنیٰ عشریہ" سے اعراس نہیں کرتے... بلکہ اس کی تشریح کے لئے مجتہد کے قول پر اعتماد کرتے ہیں، اور مجتہد کے قول کو مستقل حجت نہیں سمجھتے، چنانچہ علامہ ابن نجیم وغیرہ نے تقلید کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "العمل بقول من لیس قولہ من احدی الحجج بطلت" میسرے قرآن کریم نے تقلید آباء کے ممنوع ہونے کی علت بھی آگے بنا دی ہے، یعنی آؤ کو کائن آباءکم لا یقلعون شیئاً ولا یحسدونہ اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت ان کا غیر عاقل اور غیر مستدی ہونا ہے، اور ان کے بارے میں خود غیر مقلد بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عاقل اور مستدی تھے،

② جامع ترمذی (ج ۲، ابواب التفسیر من سورۃ التوۃ) میں حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت قرآنی اِقْعُدُواْ اَحْبَارَهُمْ وَرُدُّوْهُمْ اَرْضَآبَابَهُمْ دُونَ اللّٰہِ کی تفسیر میں ارشاد فرمایا کہ "اما انہم لیس یکنوا یعبدونہم ولکنہم کانوا اذا احلوا لہم شیئاً استحلوا و اذا حرموا علیہم شیئاً حرموا" اس کا جواب بھی یہ ہے کہ اہل کتاب اپنے علماء کو محض شایع نہیں بلکہ شارع اور قانون ساز قرار دیتے تھے، چنانچہ آج بھی رومن کیساکک عیسائیوں کی کتابوں میں یہ تصریحات موجود ہیں، کہ پوپ کو قانون سازی اور شریعت سازی کا مکمل اختیار ہے، نیز یہ کہ وہ شریعت کے بارے میں جب کوئی قانون نافذ کرتا ہے تو معصوم عن الخطاء ہوتا ہے، اس کے برخلاف ائمہ مجتہدین کو نہ کوئی شخص معصوم قرار دیتا ہے اور نہ ان کو شایع قرار دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ متبحر علماء بعض اوقات ان کے قول کو ترک بھی کر دیتے، کما مر.

③ بعض لوگ تقلید کے خلاف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کا ارشاد ہو "وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِّلَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ قَوْلًا مِّنْ مُّذٰکَ" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم بالکل آسان ہے، لہذا اس کے احکام سمجھنے کے لئے کسی مجتہد کی تقلید کی ضرورت نہیں،

اس کا جواب بالکل واضح ہے، اور وہ یہ کہ آیات قرآنی دو قسم کی ہیں، ایک وہ جو حکماً پر مشتمل ہیں، اور دوسری وہ جن کا مقصد نصیحت اور عبرت ہے، یہ دوسری قسم کی آیات بالکل آسان ہیں، اور ہر شخص ان سے نصیحت حاصل کر سکتا ہے، لہذا مذکورہ آیت میں اسی

دوسری قسم کا بیان ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ دعای قرآن کریم نے خود للذکر کی قید لگا رکھی ہے، اور آگے بھی فہم من مقاکر فرمایا ہے، فہم من مستنبط نہیں، یہاں اس قدر بحث کافی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل و تحقیق کے لئے مندرجہ ذیل کتب کی مراجعت مفید ہوگی،

- ① آلاء تصادفی التقلید والاجتہاد“ مؤلف حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ
- ② خیر التقلید فی سیر التقلید“ مؤلف حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمہ اللہ،
- ③ انہار السکن“ جلد دوم، مؤلف حضرت مولانا صاحب احمد صاحب کیرانوی،
- ④ تسبیل الرشاد“ مؤلف حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ،
- ⑤ تقلید شخصی“ مؤلف حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مریہ،
- ⑥ اور اس موضوع کے اہم مباحث کا خلاصہ نسبتاً زیادہ تفصیل و تحقیق کے ساتھ احقر نے بھی ایک کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا، جو ”تقلید کا شرعی یثیت“ کے نام سے مکتبہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۳ سے طبع ہو چکی ہے، واللہ اعلم،

صحاح بستہ اور ان کی اغراض و شروط

یوں تو حدیث کی بے شمار کتب لکھی گئیں ہیں لیکن ان میں سے چھ کتابوں کو ماخذ کی حیثیت حاصل ہے، جنہیں ”الاقہات الستہ“ یا ”الاصول الستہ“ یا ”صحاح بستہ“ کہا جاتا ہے، صحاح بستہ کے نام سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں ہر حدیث صحیح ہے، اور بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن یہ دونوں باتیں غلط ہیں، واقعہ یہ ہے کہ نہ صحاح بستہ کی ہر حدیث صحیح ہے اور نہ ان سے باہر کی ہر حدیث ضعیف ہے، بلکہ صحاح بستہ کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ان چھ کتابوں کو پڑھے اس کے سامنے اصولی دین سے متعلق صحیح روایات کا ایک بڑا ذخیرہ آجاتا ہے، جو دین کے معاملات میں کافی ہے، شروع میں صحاح خمسہ کی اصطلاح مشہور ہوئی، اور ابن ماجہ کو صحاح میں شامل نہیں کیا گیا، چنانچہ اسی بنا پر امام ابو بکر حازمیؓ نے ”شروط الائمة النخستہ“ تالیف فرمائی، اور اسی وجہ سے علامہ اشیر جزیریؒ نے جامع الاصول میں ابن ماجہ کو شامل نہیں کیا، لیکن بعد میں اکثر حضرات نے ابن ماجہ کو اس کی حسن ترقیب کی بنا پر صحاح بستہ میں شامل کیا،

بعض حضرات نے ابن ماجہ کی بجائے مؤلفاً امام مالکؒ کو اور بعض نے "سین داری" کو صحاح ستہ میں داخل کیا، لیکن بالآخر مقبولیت ابن ماجہ ہی کو حاصل ہوئی، چنانچہ اب صحاح ستہ میں صرف اسی کو شامل سمجھا جاتا ہے،

صحاح ستہ کے مؤلفین کی اغراض تالیف مختلف رہی ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصد تالیف یہ ہے کہ وہ صحیح احادیث سے فقہی احکام، عقائد، سیرا و تفسیر کا استنباط کریں، وہ کسی حدیث سے جو حکم مستنبط کرتے ہیں اس کو ترجمہ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں بعض مرتبہ ان کا استنباط اتنا دقیق ہوتا ہے کہ حدیث اور ترجمہ الباب میں مطابقت معلوم نہیں ہوتی اور اسی بنا پر وہ بکثرت ایسا کرتے ہیں کہ ایک طویل حدیث کے مختلف ٹکڑوں کے مختلف تراجم کے تحت ذکر کرتے ہیں، نیز ان کے یہاں حدیث کے تمام طرق یکجا نہیں ہوتے بلکہ مختلف ابواب میں منتشر ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بخاری سے کسی حدیث کا تلاش کرنا بہت مشکل ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام مسلمؒ کا مقصد تالیف یہ ہے کہ ایک موضوع کی حدیث کو ان کے تمام طرق صحیح کے ساتھ مرتب شکل میں جمع کر دیا جائے، چنانچہ ان کی کتاب میں ایک موضوع کی احادیث ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، استنباط احکام سے ان کی کوئی غرض متعلق نہیں، یہی وجہ ہے کہ انہی کتاب کے تراجم ابواب بھی انہوں نے خود قائم نہیں کئے، بلکہ بعد کے لوگوں نے بڑھائے ہیں، بحسن ترتیب کے لحاظ سے امام مسلمؒ کی کتاب بے نظیر ہے، اور اس میں حدیث کا تلاش کرنا بہت آسان ہے،

امام نسائیؒ کا مقصد تالیف زیادہ تر عقلی اسانید بیان کرنا ہے، چنانچہ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ عموماً ہر باب کے شروع میں وہ حدیث لاتے ہیں جس میں ان کے نزدیک کوئی علت ہوئی ہے، ان کی علتیں بیان کر کے بعد میں وہ حدیث لاتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ہو، ساتھ ہی ان کی تفسیر کا توجہ مستنباط احکام کی طرف بھی رہتی ہے، چنانچہ ان کے تراجم ابواب اپنی وقت نظر کے اعتبار سے بخاری کے بعد دوسرے نمبر پر ہیں،

امام ابوداؤدؒ کا مقصد تالیف ان احادیث کو جمع کرنا ہے جن سے کسی فقیہ نے کسی بھی فقہی مسئلہ پر استدلال کیا، اور وہ ایسی احادیث کو ان کے تمام طرق کے ساتھ یکجا ذکر دیتے ہیں، اس لحاظ سے ان کا طریقہ امام مسلمؒ کے مشابہ ہے، لیکن چونکہ وہ تمام فقہاء کے مستندات ذکر کرتے ہیں اس لئے وہ امام مسلمؒ کی طرح صحیح احادیث کی پابندی نہیں کر سکے، بلکہ ان کی کتاب میں حسن اور ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں، البتہ وہ ضعیف اور مضطرب احادیث پر کلام کرنے کے بھی عادی ہیں،

بشرطیکہ ضعف زیادہ ہو، چنانچہ جس حدیث پر وہ سکوت کریں تو اس کا مطلب یہ ہو کہ وہ حدیث اُن کے نزدیک قابل استدلال ہے، البتہ بعض مرتبہ اگر ضعف ضعیف ہو تو وہ اُسے نظر انداز کر دیتے ہیں، اور اس پر کلام نہیں کرتے، اور امام ابو داؤد، امام نسائی کے برعکس باب کا آغاز اس روایت سے کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک صحیح مافی الباب ہوتی ہے، پھر بعد میں وہ روایت ذکر کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک مرجوح ہوتی ہے۔

امام ترمذی نے نسائی اور امام ابو داؤد کے طریقوں کو صحیح کیا ہے، ان کا مقصد تالیف ہر فقہ کے مستدل کو جداگانہ باب میں ذکر کرنا ہے، لیکن وہ ایک موضوع کی احادیث کا استیعاب نہیں کرتے، بلکہ ہر باب میں عموماً صرف ایک حدیث لاتے ہیں، اور حدیث بھی حتی الامکان منتخب کرتے ہیں جو درست کلمہ نے تخریج نہیں کی، اور اس موضوع کی باقی احادیث کی طرف دنی الباب عن فلان وفلان کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں، اور وہ امام نسائی کی طرح اسناد کی علتوں پر بھی تنبیہ کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ مذاہب فقہاء صراحہ بیان کرتے ہیں، ترمذی کی مزید خصوصیات کا بیان مستقلاً آئے گا،

امام ابن ماجہ کا طریقہ امام ابو داؤد کے مشابہ ہی، فرق یہ ہے کہ اُن کے یہاں صحت یا حسن کا وہ اہتمام نہیں جو امام ابو داؤد کے یہاں ہے،

یہ تو صحاح ستہ کی اغراض تالیف تھیں، اب دوسرا مسئلہ یہ ہو کہ صحاح ستہ کی شروط کیا ہیں؟ یعنی ان حضرات نے کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے کیا شرائط پیش نظر رکھی ہیں، یہ ایک بڑا مشکل سوال ہے، کیونکہ ان حضرات نے ہمیں ان شرائط کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں فرمایا، البتہ بعد کے علمائے ان کی کتابوں کو چھاننے کے بعد ان کے طرز عمل سے ان شرائط کا استنباط کیا ہے اور اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اس موضوع پر دو رسائل معروف اور متداول ہیں، امام ابو بکر حازمی کی ”شروط الائمة الخمسة“ اور حافظ ابو الفضل مقدسی کی ”شروط الائمة الستة“ علامہ زابد اللکھنوی نے یہ دونوں رسالے اپنی تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیئے ہیں، ان رسائل میں اس موضوع پر مفصل بحث کی گئی ہے، جن کا خلاصہ پیش خدمت ہے،

سب سے سخت شرائط امام بخاری کی ہیں، اُن کی بنیادی شرط یہ ہو کہ وہ صرف وہ حدیث لاتے ہیں جو صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہو، اور وہ مرواۃ کے طبقات خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ کی احادیث مستقلاً ذکر کرتے ہیں، اور دوسرے طبقہ کی احادیث کبھی کبھی ضمن ہتھ شادالے آتے ہیں،

امام حاکم نے بیان کیا ہے کہ امام بخاریؒ کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ حدیث غریب نہ ہو یعنی ہر طبقہ میں اس کے راوی کم از کم دو ہوں، لیکن حافظ مقدسیؒ اور امام حازمیؒ دونوں نے اس خیال کی سختی سے تردید کی ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں بہت سی احادیث غریبہ موجود ہیں، بلکہ بخاریؒ کی سب سے پہلی حدیث "إنما الاعمال بالنیات" بھی غریب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ سے لے کر بھیجی بن سعید انصاری تک اس کے تمام رُوات متفقہ ہیں، اسی طرح بخاری کی آخری حدیث "کلمتان حبیبستان الی الرحمن الخ" بھی غریب ہے،

حافظ مقدسیؒ نے ایک شرط امام بخاریؒ کی یہ بیان کی ہے کہ وہ صرف اُن راویوں کی روایت لاتے ہیں جن کے ثقہ ہونے پر پوری اہمیت کا اتفاق ہو،

لیکن یہ بات بھی درست نہیں، چنانچہ امام حازمیؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بخاری میں انہی راوی ایسے ہیں جن کے اوپر کسی نہ کسی نے کلام کیا ہے، خاص طور پر امام نسائیؒ نے، مثلاً خالد بن محمد القطوانی، اور ابوالیس وغیرہ، ہاں یہ درست ہے کہ یہ جرح امام بخاریؒ کی نگاہ میں درست نہیں، یا درست تھی لیکن امام بخاریؒ نے اُن سے صرف وہ احادیث لیں جن میں سبب جرح نہیں پایا جاتا تھا، جس کی تفصیل حاکم کے تسابیل کے اسباب میں "نعمب لرایہ" کے حوالہ سے گزر چکی ہے،

امام مسلمؒ اگرچہ صحیح کا التزام کرتے ہیں، یعنی کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے اس کی صحت لازمی قرار دیتے ہیں، لیکن اُن کی شرائط امام بخاریؒ کے مقابلہ میں نرم ہیں، جو تین وجوہ سے واضح ہو سکیں گی:

① امام بخاریؒ رُوات کے طبقات خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ یعنی قوی الضبط کثیر الملتزم کو لے کر آتے ہیں، اور کبھی تاہم زیادہ سے زیادہ طبقہ کو بھی، ان کے مقابلہ میں امام مسلمؒ پہلے دو طبقوں کو بلا تکلف لاتے ہیں، اور تیسرے طبقہ کو بھی تاہم کے لئے آتے ہیں، کن احققہ الحازمی فی شروط الائمة الخمسة ۵

② امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث بمعنعن کی صحت کے لئے راوی اور مروی عنہ کا محض معاصر ہونا کافی ہے، ثبوت لغاؤ و سماع ضروری نہیں، جبکہ امام بخاریؒ ثبوت لغاؤ و سماع ضروری قرار دیتے ہیں،

③ امام مسلمؒ متفقہ رُوات کے معاملہ میں امام بخاریؒ سے نرم ہیں، چنانچہ انہوں نے ایسے

بہت سے منکلم فیہ راویوں کی روایات ذکر کی ہیں جو امام بخاریؒ نے چھوڑ دیے ہیں، مثلاً احمد بن سلمہ، حسن بن صالح، عبد الرحمن بن العلاء، ابو البرز، ابو یوسف وغیرہ۔ اس کی وجہ حافظ مقدسیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے ان راویوں کے بارے میں ابھی طرح تحقیق کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ ان پر پرہیز درست نہیں ہے۔ بہر حال صحیح مسلم میں منکلم فیہ راویوں کی تعداد صحیح بخاری کے مقابلہ میں دو چاند یعنی ایک سو ساٹھ ہے۔

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ صحیحین کی تمام احادیث فی الواقعہ درست ہیں یا نہیں؟ امام دارقطنیؒ نے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس میں صحیحین کی احادیث پر تعذیب کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صحیحین کی دو سو سو احادیث صحیح نہیں ہیں، جن میں سے بتیس احادیث متفق علیہ ہیں، اور اٹھتر صرف بخاری کی اور نو مسلم کی ہیں،

اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی صحیحین کی بعض احادیث پر کلام کیا ہے مثلاً ترمذی کے باب میں حضرت ابو حمید ساعدیؒ کی حدیث کو امام طحاویؒ نے شعبہ بتایا ہے، حالانکہ وہ صحیح مسلم میں موجود ہے نیز حافظ عبدالقادر الرشقیؒ نے اپنی کتاب طبقات میں اس کلیہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "بہی الساری مقدمہ فتح الباری" میں دارقطنیؒ کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دے کر ان تمام احادیث کو صحیح ثابت کیا ہے، جو بخاری یا مسلم میں آئی ہیں، دو سو حضرات محدثین کا رجحان بھی اس طرف ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ امام دارقطنیؒ کے ان احادیث پر کلام کرنے کی وجہ سے یہ احادیث منکلم فیہ ہو گئیں،

صحاح ستہ کے باقی ائمہ کی شرائط وہی ہیں جو رواۃ کے طبقات شمسہ کے بیان میں گذریاں چنانچہ رجال کے بارے میں لسانیؒ، ابو داؤدؒ، ابو داؤد ترمذیؒ سے، ترمذیؒ ابن ماجہؒ سے زیادہ سخت ہیں؟

امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ

امام ترمذیؒ کا پورا نام محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ ہے، کنیت ابو عیسیٰ اور وطن کی نسبت "بوخی" اور ترمذی ہے، علامہ بقاعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ کے آباء و اجداد شہر "مرد" کے باشندے تھے، پھر خراسان کے شہر "ترمذ" میں منتقل ہو گئے، جو دریائے جیحون کے کنارے ایک مشہور شہر تھا

اس شہر کے بڑے بڑے علماء و محدثین پیدا ہوئے، اس لئے اس کو "مدینۃ الرجال" کہا جاتا تھا، اس شہر سے چند فرسخ کے فاصلہ پر "بورغ" نامی قصبہ آباد تھا، امام ترمذیؒ اسی قصبہ میں پیدا ہوئے، اسی لئے ان کو "بورغی" بھی کہتے ہیں، اور ترمذیؒ بھی، لیکن چونکہ بورغ، ترمذ کے مصنافات میں واقع تھا، اس لئے ترمذی کی نسبت زیادہ مشہور ہوئی،

لفظ "ترمذ" کے ضبط میں کئی اقوال ہیں؛

① ضم الاوّل والثالث یعنی ترمذیؒ ② فتح الاوّل وکسر الثالث یعنی ترمذیؒ ③ فتحها

یعنی ترمذیؒ ④ کسر ہا یعنی ترمذیؒ اور یہ آخری قول زیادہ معروف و مقبول ہے،

امام ترمذیؒ کا سن پیدائش ۲۴۰ھ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ۲۳۰ھ ہے، لیکن پہلا قول زیادہ راجح ہے، آپ کی وفات باتفاق ۳۲۰ھ میں ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مصرعہ میں ان کی تاریخ ولادت و وفات صحیح کی ہے ع

عطر ممداءہ وعمروہ فی عین (ع)

اس میں عطر کے اعداد و دوسوا نامی ہوتے ہیں، جو ان کی تاریخ وفات ہے، اور ع کا عدد

۷۰ ہے، جو ان کی کل مدت عمر ہے،

امام ترمذیؒ نے پہلے اپنے وطن میں رہ کر علم حاصل کیا، اس کے بعد طلب علم کے لئے حجاز، مصر، شام، کوفہ، بصرہ، خراسان اور بغداد وغیرہ کے سفر بھی کئے، اور اپنے وقت کے بڑے بڑے شیوخ حدیث سے علم حاصل کیا، جن میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابو داؤد سجستانی، احمد بن منیع، محمد بن المثنی، محمد بن بشر، ہشام بن السری، قتیبہ بن سعید، محمود بن غیلان، اسحاق بن عمار، الانصاری..... جیسے جلیل القدر محدثین شامل ہیں، اور ان کے علاوہ بھی سینکڑوں محدثین سے امام ترمذیؒ نے علم حاصل کیا،

تمام اساتذہ امام ترمذیؒ کی بڑی قدر کیا کرتے تھے، امام بخاریؒ کو تو آپ سے بہت ہی تعلق تھا، بعض روایات میں ہے کہ ایک موقع پر امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا "ما انتفعت بہک اکثر مما انتفعت بی"..... حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر شاگرد زمین ادرزی ہستنداد ہو تو اس سے پڑھانے میں زیادہ محنت کرتا ہے جس سے خود ہستاد کو فائدہ پہنچتے ہیں،

اس کے علاوہ امام ترمذیؒ کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ وہ بعض احادیث میں اپنے استاذ

امام بخاریؒ کے بھی استاذ ہیں، یعنی چند حدیثیں خود امام بخاریؒ نے اُن سے سُنی ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں ایسی دو حدیثوں کے بارے میں تصریح کی ہے کہ یہ امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی تھیں، ایک حدیث یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا لا یحسبن احد ان یجنب فی هذا المسجد غیری وغیر لفظ "امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا "وقد سمع محمد بن اسماعیل عنی هذا الحدیث واستغفرت لہ" اسی طرح کتاب التفسیر میں سورہ تشریح کی تفسیر کے تحت ایک حدیث آتی ہے وہاں بھی امام ترمذیؒ نے اسی قسم کی تشریح فرمائی ہے،

امام ترمذیؒ غیر معمولی حافظہ کے مالک تھے، اور اس سلسلہ میں آپ کے کئی واقعات مشہور ہیں، چنانچہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلویؒ نے "بستان الحدیث" میں اُن کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ اُن کو شیخ سے احادیث کے دو صحیفے اجازت پہنچے تھے، ایک مرتبہ وہ سفر میں تھے، کہ رستہ میں کسی منزل پر ان شیخ سے ملاقات ہو گئی، امام ترمذیؒ نے چاہا کہ جو صحیفے ان کے پاس اجازت پہنچے ہیں اُن کو قرأت شیخ سے حاصل کر لیں، چنانچہ شیخ سے اُن اجزاء کی قرأت کی درخواست شیخ نے درخواست منظور فرمائی، اور کہا وہ اجزاء لے آؤ، امام ترمذیؒ نے اپنے محل جا کر ان اجزاء کو اپنے سامان میں تلاش کیا تو وہ نہ مل سکے، اور نہ پہلا کہ وہ جزو تو گھر پر رہ گئے ہیں، اور اُن کی جگہ سادے کاغذ رکھے ہوئے ہیں، بڑے پریشان ہونے، پھر یہ ترکیب کی کہ وہی سادے کاغذ لے کر شیخ کی خدمت میں پہنچ گئے، شیخ نے احادیث بڑھتی شروع کر دیں، اور امام ترمذیؒ سادے کاغذ پر نظر جمائے یہ ظاہر کرتے رہے کہ لکھے ہوئے اجزاء کا شیخ کی قرأت سے موازنہ کر رہے ہیں، اچانک شیخ کی نظر سادے کاغذ پر پڑی، تو شیخ نے ناراض ہو کر فرمایا "اما استعجب منی؟ اس موقع پر امام ترمذیؒ نے پورا واقعہ سناتے ہوئے کہا کہ آپ نے جتنی احادیث سنائی ہیں وہ سب کی سب مجھے یاد ہو گئی ہیں، شیخ نے سناتے کامطالبہ کیا تو امام ترمذیؒ نے من و عن تمام احادیث سنائی، شیخ نے فرمایا "لعلک استظہر تمام من قبل" امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ آپ مجھے ان کے علاوہ کچھ احادیث سنائیں، چنانچہ شیخ نے مزید چالیس احادیث سنائیں، اور امام ترمذیؒ نے فوراً وہ من و عن دہرائیں، شیخ یہ دیکھ کر بہت حیران ہوئے، اور فرمایا "اما ایت مثلک؟"

امام ترمذیؒ کا ایک اور واقعہ مشہور ہے جو اب تک کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذرا، لیکن اپنے متعدد مشائخ سے سناتا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نابینا ہونے کے بعد ایک مرتبہ اونٹ پر سوار ہو کر حج کو تشریف لے جا رہے تھے، رستہ میں ایک مقام پر انھوں نے چلتے چلتے اپنا سر جھکایا،

اور دیگر فقہاء کو بھی ایسا کرنے کی ہدایت دی، رفقائے جہان جو کہ اس کی وجہ پوچھی تو امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ کیا یہاں کوئی درخت نہیں ہے؟ ساتھیوں نے انکار کیا، تو امام ترمذیؒ نے گہرا کر قافلہ کو روکنے کا حکم دیا، اور فرمایا کہ اس کی تحقیق کرو، مجھے یاد ہے کہ عرصہ دراز پہلے جب میں یہاں سے گذرنا تھا تو اس جگہ ایک درخت تھا، جس کی شاخیں بہت جھکی ہوئی تھیں اور جو مسافروں کے لئے بڑی پریشانی کا باعث تھا، اور سر جھکا سے بغیر اس کے نیچے سے گذرنا ممکن نہ تھا، شاید اب وہ درخت کسی نے کاٹ دیا ہے، اگر واقعہ ایسا نہیں ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہاں درخت نہیں تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا حافظہ کمزور ہو چکا ہے، لہذا میں روایت حدیث کو ترک کر دوں گا، لوگوں نے اتر کر اس پاس کے لوگوں سے تحقیق کی، تو لوگوں نے بتایا کہ واقعہ یہاں ایک درخت تھا، چونکہ وہ مسافروں کی پریشانی کا باعث تھا اس لئے اب اسے کٹوا دیا گیا ہے، حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ آئمۃ یعنی اور زادنا بنا تھے، لیکن حضرت شاد حسینیؒ وغیرہ نے فرمایا کہ یہ قول درست نہیں، بلکہ وہ شروع میں آئمۃ تھے، جیسا کہ ان کے بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے، ہاں آخری عمر میں خشیت الہی کے غلبہ کی وجہ سے بہت روتے تھے جس کی وجہ سے مینا جاتی رہی،

امام ترمذیؒ کی کنیت "ابوعیسیٰ" ہے، اور وہ اسی کنیت سے جامع ترمذیؒ میں اپنے اقوال ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ کنیت رکھنا کہاں تک جائز ہے، مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ایک روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے ابوعیسیٰ کنیت رکھنے سے منع فرمایا، جس کی وجہ آپ نے یہ بیان فرمائی کہ عیسیٰ کا کوئی باپ نہیں تھا، اور اس کنیت سے فساد عقیدہ کا شبہ ہوتا ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت کیوں اختیار کی؟ اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کو ممانعت والی حدیث پہنچی نہیں ہوگی، لیکن یہ بات بہت مستبعد ہے، کہ امام ترمذیؒ جیسے حافظ حدیث سے ایسی معروف حدیث پوشیدہ رہ گئی ہو، اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ممانعت خلافتِ اولیٰ پر محمول ہے، نہ کہ تحریم پر، لیکن اس پر بھی شبہ ہوتا ہے کہ اہل تقویٰ کے نزدیک ناجائز اور خلافتِ اولیٰ دونوں قسم کے افعال متردک ہونے میں برابر ہوتے ہیں، اور امام ترمذیؒ ورع و تقویٰ کے جس مقام پر تھے اس سے یہ بعید ہے کہ انھوں نے بلا وجہ اس خلافتِ اولیٰ کا ارتکاب کیا ہو، بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ یہی تشبیہی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ نے اس میں

کوئی حرج نہیں سمجھا، لیکن یہ بات بھی امام ترمذیؒ کے ورع و تقویٰ سے بعید ہے، اس لئے سب بہتر جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اور اس میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ انھوں نے اپنی کنیت ابو عیینہ رکھی تھی، حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا، تو حضرت مغیرہؓ نے فرمایا کہ میں نے یہ کنیت حضور علیہ السلام کی حیثیت طیبہ میں نعمت یار کی تھی، آپ کو اس کا علم تھا، لیکن آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس حدیث کی بناء پر امام ترمذیؒ کا مسلک یہ ہو گا کہ یہ کنیت رکھنا ابتداء سے اسلام میں فساد عقیدہ سے بچنے کے لئے ممنوع تھا، گویا کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ممانعت والی حدیث اسلام کے ابتدائی دور پر معمول ہے، پھر اسلامی عقائد کے رائج ہوجانے کے بعد یہ ممانعت بھی ختم ہو گئی، چنانچہ جواز کا حکم حضرت شعبہؓ کی حدیث سے معلوم ہوا،

امام ترمذیؒ کے بارے میں ان کے معاصرین اور بعد کے علماء نے زبردست توصیفی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، جو صاحب "تحفة الاحوذی" نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کئے ہیں،

امام ترمذیؒ کی تین کتب آج تک ان کی یادگار چلی آرہی ہیں، ایک جامع ترمذی، دوسری کتاب "الاشناس" تیسری کتاب "العلل" اس کے علاوہ ابن ندیمؒ نے "زہرست" میں نقل کیا ہے، کہ انھوں نے ایک کتاب "تاریخ" بھی لکھی تھی، اور حافظ ابن کثیرؒ نے "البدایہ والنہایہ" میں امام ترمذیؒ کے ترجمہ کے تحت ان کی ایک تفسیر کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن ان کی یہ تفسیر اور تاریخ اب نایاب ہیں،

جہاں یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ "ترمذی" کے نام سے تین بزرگ محدث ہیں، ایک ابو عیینہ محمد بن عیینہ الترمذی صاحب الجامع جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا، دوسرا ابو الحسین محمد بن الحسین الترمذی، یہ بھی جلیل القدر محدثین میں سے ہیں، اور بخاری میں ان کی ایک روایت موجود ہے، تیسرے امام حکیم ترمذیؒ جو صوفی اور مؤذن تھے، اور جن کی کتاب "نوادراصول" کا تذکرہ پہلے گذرا کہ وہ زیادہ تر احادیث ضعیفہ پر مشتمل ہے، واللہ اعلم،

جامع ترمذی اور اس کی خصوصیات

امام ترمذیؒ کی جامع ترمذی محدثین اور غیر مختلف فقہ کی کتاب ہے، اسے پوری امت نے اتفاق صحاحِ رستہ میں شامل سمجھا ہے، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے لکھا کہ امام ترمذیؒ نے

جامع ترمذی تالیف کرنے کے بعد اسے خراسان، حجاز، مصر اور شام کے علماء کے پاس پیش کیا، جب ان تمام علماء نے اسے پسند کیا اور اس کی تحسین کی تب اس کی عمومی اشاعت نشر مانی، اور خود امام ترمذی کا قول ہے "من کان عندہ ہذا الكتاب الجامع فكأن عندہ نبیاً یتكلم" اس کتاب میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو کسی اور کتاب کو حاصل نہیں،

① یہ کتاب بیک وقت جامع بھی ہے اور سنن بھی، اس لئے کہ اسے فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے،

② اس کتاب میں بخاری شریف کی نسبت احادیث کا بھرا بہت کم ہے۔

③ اس میں امام ترمذی نے تمام فقہاء کے بنیادی مسئلہ کو جمع کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے جدا باب قائم کیا ہے،

④ ہر باب میں امام ترمذی نے فقہاء کے مذاہب بالالزام بیان کئے ہیں، جس کی وجہ سے یہ کتاب حدیث کے ساتھ فقہ کا بھی قابل قدر ذخیرہ بن گئی ہے،

⑤ امام ترمذی ہر حدیث کے بارے میں اس کا درجہ استناد بھی بتاتے ہیں، اور سند کی کمزوریوں کی تفصیل کے ساتھ نشان دہی کرتے ہیں،

⑥ ہر باب میں امام ترمذی ایک یا دو تین احادیث ذکر کرتے ہیں، اور ان احادیث کا انتخاب کرتے ہیں جو عموماً دوسرے ائمہ نے نہیں نکالیں، لیکن ساتھ ہی "وفی الباب عن فلان و فلان" کہہ کر ان احادیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جو اس باب میں آسکتی ہیں چنانچہ بہت سے علماء نے صرف امام ترمذی کی "وفی الباب" کی تخریج پر مستقل کتابیں لکھی ہیں،

⑦ اگر حدیث طویل ہو تو امام ترمذی عموماً اس میں سے صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو باب سے متعلق ہو، اسی لئے ترمذی کی احادیث مختصر اور چھوٹی ہیں، اور انھیں یاد رکھنا آسان ہے،

⑧ اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی علت یا منطرب ہو تو امام ترمذی اس کی مفصل تشریح فرماتے ہیں،

⑨ امام ترمذی کا معمول ہے کہ وہ مشتبہ راویوں کا تعارف بھی کراتے ہیں، بالخصوص جو راوی نام سے مشہور ہیں ان کی کنیت اور جو کنیت سے مشہور ہیں ان کا نام بیان فرماتے ہیں، تاکہ اشتباہ باقی نہ رہے، اور بعض اوقات اس پر بھی بحث کرتے ہیں کہ راوی کا مدعی

سے مانع ثابت ہو یا نہیں،

① جامع ترمذی کی ترتیب بہت آسان اور اس کے تراجم ابواب نہایت سہل ہیں، اور اس سے حدیث کا تلاش کرنا بہت آسان ہے،

② اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کی تمام احادیث کسی مذہبی لفظ کے ہاں معمولاً

ہیں، صرف دو حدیثوں کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا ہے کہ وہ کسی کے نزدیک بھی معمول پر نہیں، ایک بغیر مذکر کے جمع بین الصلوٰتین کے سلسلہ میں، اور دوسری شارح عمیر کے قتل کے سلسلہ میں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں یہ دونوں حدیثیں بھی معمول پر ہیں کیونکہ احناف پہلی حدیث کو جمع صوری پر اور دوسری حدیث کو سیاست پر محمول کرتے ہیں،

③ اگرچہ عام طور سے جامع ترمذی کو صحت کے اعتبار سے لسانی اور ابوداؤد کے بعد سمجھا جاتا ہے، لیکن حاجی خلیفہ نے "كشف الظنون" میں اس کو صحاح رستہ میں سمجھنے کے بعد سب سے

اعلیٰ مقام دیا ہے، نیز حافظ ابن حجر نے "تقریب التہذیب" میں صحاح ستہ کے جو رموز مقرر کئے ہیں ان میں اسے ابوداؤد اور نسائی کے درمیان رکھا ہے، حافظ ذہبی نے لکھا ہے

کہ جامع ترمذی کو صحیحین کے بعد سب سے اعلیٰ مقام ملنا چاہئے تھا، لیکن اس کا رتبہ اس لئے گھٹ گیا کہ اس میں مصلوب اور کلمتی جیسے راویوں کی روایات آئیں، لیکن اگر امام ترمذی

کے طرز عمل کو دیکھا جائے تو صاحب "كشف الظنون" ہی کی رائے زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ جامع ترمذی میں ضعیف راویوں کی روایات بھی اگرچہ آئی ہیں، لیکن ایسے مقامات

پر امام ترمذی نے ان روایات کے ضعف پر تشبیہ بھی فرمادی ہے، اس لئے ترمذی میں آنے والی روایات ضعیفہ بے خطر طریقہ پر آئی ہیں، اس لئے یہ ایک بے خطر کتاب ہو چنانچہ

امام ابوبکر ہامی نے "مشروط الائمة الخمسة" میں لکھا ہے کہ ترمذی کی شرط امام ابوداؤد کے مقابلہ میں ابلغ ہے، کیونکہ وہ حدیث کے ضعف پر تشبیہ کر دیتے ہیں، "فیصیر الحدیث عندہ

من باب المشاہد والمساہبات" اور ابوداؤد وغیرہ میں اس درجہ کا التزام نہیں ہے،

لہ ترمذی ج ۱ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوٰتین،

لہ ترمذی ج ۱ ابواب الحدود باب ماجاء من شرب الخمر فاجلده فان عاد فی الرابعة فاقطعه ۱۳

۱۳ وقال العلامة الكوثري في تعليقه على شروط الحازمي "مدونة مرض على الترمذی بانہ فی غالب الابواب يبدأ الاحاديث

لغزبة الاسناد غالباً وليس ذلك ليعيب فانه ربما اشتمل بين ما فيها من اجل ولها اعتبار لسانی اذا استوعب طرق الحديث

رأبما هو غلط ثم يذكر بعد ذلك العيوب الخصال لادان ابوداؤد في كانت عناية بالمتون المزودة في الطرق واحكام

۱۳۶

صحاح بستہ کی تدریس میں اس کتاب کو اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں مقام حاصل ہو کہ اکابر علماء خاص طور سے علماء دیوبند فقہ اور حدیث کے جملہ تفصیلی مباحث سب سے زیادہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں، اور اس خصوصیت میں یہ کتاب صحیح بخاری کے ہمسرد اور بعض شیوخ حدیث کے طریقہ تدریس میں اس سے بھی زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہے، بلاشبہ ان خصوصیات میں مزید کتب حدیث میں کوئی کتاب جامع ترمذی کے برابر نہیں،

امام ترمذیؒ کی تصحیح و تحسین؛

بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کو تصحیح و تحسین کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساہل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس درجہ سے اُن کی تصحیح اور تحسین کا کوئی اعتبار نہیں، اس کی وجہ حافظ ذہبیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام ترمذیؒ نے ایسی بعض احادیث کو صحیح قرار دیا ہے جن کے راوی ضعیف ہیں، اور بعض ایسی روایتوں کو حسن قرار دیا جو جن کے راوی مجہول ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسے مقامات بہت کم ہیں، احتقر نے جستجو کی تو پوری جامع میں بمشکل و نثر یا بارگاہ مقامات ایسے ہیں جہاں امام ترمذیؒ نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک وہ ضعیف ہے، جہاں تک مجاہیل کی روایت کو حسن قرار دینے کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کے نزدیک مجہول نہ ہوں، اور انھیں اُن راویوں کے بائے میں تحقیق ہو گئی ہو، نیز امام ترمذیؒ کی یہ عادت ہے کہ وہ ایسی حدیث کو جس میں کوئی راوی ضعیف ہو یا اس حدیث میں القطار پایا جا رہا ہو اسے تعدد طرق کی بنا پر اسے حسن قرار دیتے ہیں، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر حدیث ضعیف حسن لغیرہ بن جاتی ہے، لہذا امام ترمذیؒ کی تحسین کے قابل اعتراض مقامات معدودے چند ہیں، اُن کی بنا پر امام ترمذیؒ کو علی الاطلاق متساہل قرار دینا اور حاکم کی صفت میں لاکھڑا کرنا انصاف سے یعید ہے، بالخصوص جبکہ اُن مقامات پر بھی تاویل ممکن ہے، اور جبکہ یہ بات طے ہو چکی ہے کہ تصحیح یا تضعیف ایک امر اجتہادی ہے، جس میں محدثین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں، ہاں یہ درست ہے کہ اگر کسی حدیث کی تصحیح کے بائے میں امام ترمذیؒ متفقہ ہوں اور دوسرے تمام ائمہ سے اس کی تضعیف منقول ہو تو اس صورت میں جمہور کے قول کا اعتبار کرنا چاہئے،

جامع ترمذی اور موضوع احادیث؛

اس میں کلام ہوا ہے کہ جامع ترمذی میں کوئی حدیث موضوع بھی ہے یا نہیں؟ عتلامہ ابن الجوزیؒ نے موضوعات کبریٰ میں ترمذی کی تینیس احادیث کو موضوع بتلایا ہے، لیکن صحیح معلوم ہو چکا ہے کہ ابن الجوزیؒ اس معاملہ میں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں، اور انھوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری پر روایت حماد شاکر کی ایک ایک حدیث کو بھی موضوع کہہ دیا ہے، لہذا تحقیقی بات یہ ہے کہ جامع ترمذی کی کوئی حدیث موضوع نہیں ہے،

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "القول الحسن فی اللقب عن الحسن" میں ان تمام روایات کی تحقیق کی ہے جو صحاح بستہ میں موجود ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انہیں موضوع قرار دیا ہے اس کتاب میں انھوں نے ترمذی کی ان تینیس احادیث پر بھی کلام کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی موضوع قرار دینا درست نہیں، (ملخص من مقدمۃ تحفۃ الاحوزی ص ۸۰ و ۱۸۱)

جامع ترمذی کی شروح؛

جامع ترمذی کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی مقبولیت بخشی، چنانچہ اس کی متعدد تجریدات، مستخرجات اور حواشی لکھے گئے، جن میں چند کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

① عارضۃ الاحوزی بشرح جامع الترمذی، یہ قاضی ابوبکر ابن العربی کی تصنیف ہے، جو مالکیہ کے جلیل القدر فقہاء و محدثین میں سے ہیں، اور جو احکام لغتہم "اور القوام من القوام" وغیرہ کے مصنف ہیں، یہ شرح متقدمین کے طریقہ پر مختصر ہے، لیکن بہت سے علمی فوائد پر مشتمل ہے، بعد کی شروح ترمذی کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، حافظ ابن حجر وغیرہ بھی اس کا بکثرت حوالہ دیتے ہیں،

② شرح ابن مستین التاس "علامہ ابن سیداناس آنکھوں نوں صدی ہجری کے مصنف ہیں جن کی کتاب "سیرت طیبہ کے موضوع پر ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، ان کے ہائے میں قاضی شوکانیؒ نے "البدرا الطالع فی اعیان اہل سیرت التاس" میں اور حافظ ابن حجر نے "الدرا لکامنہ فی رجال المئۃ الثامنۃ" میں نیز حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے ترمذی کی ایک مفصل شرح لکھنی شروع کی تھی، لیکن ابھی تقریباً دس جلدیں لکھ پاتے تھے

اور ایک ٹلٹ کتاب باقی تھی کہ وفات ہو گئی، عافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اپنی شرح کو علوم حدیث تک محدود رکھتے تو یہ مکمل ہو جاتی، لیکن اس میں انھوں نے بہت سے علوم و فنون کو جمع کرنا شروع کیا، اس لئے عمر ساتھ نہ دے سکی، پھر بعد میں حافظ ابن الدین عراقیؒ نے جو حافظ ابن حجرؒ کے ہستاز ہیں اس شرح کو مکمل کرنا شروع کیا، لیکن علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق وہ بھی تکمیل نہ کر سکے، لہذا یہ مفصل شرح کبھی طبع اور شائع نہ ہو سکی۔

③ شرح ابن الملقن" یہ علامہ سراج الدین ابن الملقن کی تصنیف ہے، جو علماءِ شافعیہ میں سے ہیں، اور ساتویں صدی کے بزرگ ہیں، اس شرح کا تذکرہ بھی قاضی شوکانیؒ نے "الایضاح الطالع فی اعیان العترة السالط" میں کیا ہے، اس شرح کا اصل نام "نفع الشذی علی جامع الترمذی" ہے، اور اس میں صرف اُن احادیث کی شرح کی گئی ہے جو ترمذی میں صحیحین اور ابوداؤد سے زائد ہیں،

④ شرح الحافظ ابن حجر" حافظ ابن حجرؒ نے بھی ترمذی کی ایک شرح لکھی تھی چنانچہ "فتح الباری" میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی معروف حدیث "ان فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبابة قوم انہ کی شرح کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ میں نے جامع ترمذی پر ایک شرح لکھی ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ بولی قائمات کے بائیں میں کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ کی یہ سبب شرح نایاب ہے،

⑤ شرح البلقینی" جس کا نام "العرف الشذی علی جامع الترمذی" ہے، یہ علامہ عمر بن لڑلان بلقینیؒ کی تصنیف ہے، جو مشہور فقہا، شافعیہ میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ کے استاذ ہیں،

⑥ شرح الحافظ ابن رجب البغدادی العنصلی" یہ مشہور جنسلی محدث اور فقیہ ہیں، اور "طبقات الحنابلہ" کے مصنف ہیں،

⑦ قوت المغتذی" یہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی نہایت مختصر شرح ہے، اور ہندوستان کے متعدد نسخے ترمذی کے حاشیہ پر چڑھی ہوئی ہے،

⑧ شرح العلامة طاہر بیہقی الکجراتی" انھوں نے "مجمع بحار الانوار" میں حدیث "اللعم اتی اعوز بک من العجبت والخبائث" کی شرح کے تحت تذکرہ کیا ہے کہ میں نے ترمذی کا ایک حاشیہ لکھا ہے،

⑨ شرح السنذھی" یہ علامہ ابو طیب سنذھیؒ کی تصنیف ہے، اور مصر سے شائع ہو چکی ہے،

⑩ شرح العلامة ساجد الدین السہندی، ان کی شرح بھی منسربھی سے شائع ہو چکی ہے،

⑪ تحفة الاحوذی، یہ قاضی عبدالرحمن مبارک پوری کی تصنیف ہے جو اہل حدیث کے بلند پایہ عالم ہیں، انھوں نے ایک ضخیم جلد میں اس شرح کا مقدمہ بھی لکھا ہے، جو علم حدیث سے متعلق عمدہ مباحث پر مشتمل ہے، اس شرح میں انھوں نے حقیقہ کی خوب تردید کی ہے، اور بسا اوقات حدود و انصاف سے تجاوز کیا ہے، ان کا ناخیزا رہ ترشو کائی کی "نیل الاوطار" ہے، اگر اس شرح میں سے حقیقہ کے خلاف تعصب کو نکال دیا جائے تو حیل کتاب کے نقطہ نظر سے یہ بہت اچھی شرح ہے،

⑫ آنکذکب الذرئی علی جامع الترمذی، یہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کی تقریر ترمذی ہے، جسے ان کے شاگرد رشید حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی نے ضبط کیا ہے، اور ان کے صاحبزادے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مظہم نے اس پر مفید حواشی لکھے ہیں، بلاشبہ حیل ترمذی کے نقطہ نظر سے یہ کتاب دریا بکوزہ کا مصداق ہے، اس میں مختصر جامع اور تفسیری بخش تشریحات بھی ہیں، اور علم و معرفت، تحقیق و تدقیق کے فروغ نے بھی، یہ ترمذی کی انتہائی بہترین اور مختصر شرح ہے، اس کا صحیح اندازہ جب ہوتا ہے جب انسان مطولات کے مطالعہ کے بعد اس کا مطالعہ کرے، خاص طور سے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مظہم کے حواشی نے اس کے منافع کو دو چند کر دیا ہے،

⑬ أورد الشذی، یہ حضرت شیخ السنہ مولانا محمود الحسن صاحب کی تقریر ترمذی ہے، لیکن بغایت مختصر ہے،

⑭ القلب فی شرح قول الترمذی فی الباب، یہ حافظ ابن حجر کی تالیف ہے، اور میں نوٹی ان احادیث کی تخریج کی ہے جن کی طرف امام ترمذی... "عوفی الباب" کہہ کر اشارہ فرماتے ہیں،

⑮ أعرن الشذی تقریر جامع الترمذی، یہ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری کی تقریر ترمذی ہے، جسے مولانا چراغ محمد صاحب نے درس میں ضبط کیا ہے، اگرچہ یہ خامی جامع تقریر ہے، لیکن اس میں ضبط کی غلطیاں رہ گئی ہیں، کیونکہ حضرت شاہ صاحب... اس پر نظر فرمائے، اسی لئے اس میں حضرت شاہ صاحب کے علوم کا احاطہ نہیں ہو سکا،

(۱۶) معارف السنن: یہ حضرت کشمیریؒ کے شاگرد خاص حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ کی تالیف ہے، اصل میں انہوں نے "العرف الشذی" کو درست کرنے اور اس کا تدارک کرنے کے لئے یہ کتاب لکھنی شروع کی تھی، لیکن رفتہ رفتہ اُس نے.... ایک مستقل تصنیف اور شرح کی حیثیت اختیار کر لی، اس میں انہوں نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو بنیاد بنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ اپنی تحقیق اور مطالعہ سے بے شمار مباحث کا اضافہ کیا ہے، اس کی عبارت انتہائی شگفتہ اور کلام بڑی حد تک منضبط ہے، جو دوسری شرواح حدیث میں بہت کم پایا ہے، آجکل ترمذی کی جتنی شرواح دستیاب ہیں، ان میں سب سے زیادہ مفصل اور با اثر شرح ہے، — — لیکن یہ چھ جلدوں میں صرف کتاب لُج تک پہنچ سکی ہے، ان شروح کے علاوہ ترمذی پر تجریدیں اور مستخرجات بھی لکھی گئی ہیں جن کی تفصیل مولانا مبارک پوریؒ نے مقدمہ تحفۃ الاحوزیؒ میں بیان کی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب،

عہد حاضر میں اسنادِ حدیث

جب سے صحاح ستہ اور احادیث کے رد و ستر مجموعے مدون ہو کر دنیا میں پھیلے ہیں، اور ان کے مصنفین کی طرف نسبت تو اتر کر حد تک پہنچ گئی ہے اس وقت سے روایت حدیث کا یہ طریقہ کہ حدیث بیان کرنے والا اپنے آپ سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام واسطوں کو بیان کرے متروک ہو چکا ہے، اور اب اس کی زیادہ ضرورت بھی نہیں رہی، صرف حدیث کی کتاب کا حوالہ دیدینا کافی ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ کتابیں تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہیں، لیکن سلسلہ اسناد کو باقی رکھنے اور تیز کی خاطر اکابر میں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ ان کتب حدیث کی اسناد بھی محفوظ رکھتے ہیں، یہ طریقہ زیادہ قبل اعتماد بھی ہے اور باعث برکت بھی، چنانچہ ہر دور کے مشائخ حدیث

لہذا صاحب کشف الخون ثلاث منخدرات جامع الترمذی منہا مختصر الجامع لغم الدین محمد بن یحییٰ الخلیل الباسی اثنا عشری السنن ۴۲۹ و منہا مختصر لغم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی الجہلی المتوفی سن۶۰۰ و منہا مائتہ حدیث منتقاة من عروانی للحافظ صلاح الدین خلیل بن یحییٰ العلامی،

و ذکر السیوطی فی التدریب اندلج مختصر مستخرج بالصحیحین نقد مستخرج محمد بن عبد الملک بن ایمن علی سنن ابوداؤد و ابویعلی الطوسی علی الترمذی ۱۲ (مقدمہ تحفۃ الاحوزی، ص ۱۹۰)

ان کتابوں کے مصنفین تک اپنے سلسلہ سند کو محفوظ بھی رکھتے ہیں، اور ساتھ ہی اس بات کی بھی کوشش کرتے ہیں کہ ان مصنفین تک واسطوں کی تعداد کم سے کم ہوتا کہ اپنی سند زیادہ سے زیادہ عالی ہو سکے، پھر بڑے مشائخ کے یہاں یہ بھی معمولی رپا ہے کہ وہ مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسناد کے معتد و طریق کو ایک رسالہ کی صورت میں مرتب کر دیتے ہیں جسے اصطلاح میں "ثبت" کہا جاتا ہے، پھر اختصار کی بنا پر شیخ تلمیذ کو صرف ثبت کی اجازت دیدے، تو تمام کتب حدیث کی اجازت آگے حاصل ہو جاتی ہے، ہمارے زمانہ میں صحاح ستہ کے مؤلفین تک ہزاری سندوں کا مدار حضرت شاہ عبدالغنی صاحب محدث دہلوی پر ہے، اور انھوں نے مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسانید کے تمام طریق ایک رسالہ میں جمع کر لیتے ہیں، جو "ایانع الجنی" کے نام سے چھپا ہوا ہے، پھر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ میں تمام اکابر دیوبند کی اسانید حضرت شاہ عبدالغنی تک پہنچا کر جمع کر دی ہیں، جس کا نام "الازیاد السنی علی ایانع الجنی" ہے، جو مکتبہ دارالعلوم کراچی سے چھپ چکے ہیں۔

ہماری اسانید؛

احقر کو جامع ترمذی اور دوسری کتب حدیث کی اجازت کئی شیوخ سے حاصل ہے، ان طریق کا بالآخر مدار حضرت شاہ محمد اسحقؒ ہیں، حضرت شاہ اسحقؒ سے آگے کی سند خود کتاب میں موجود ہے، اس لئے صرف حضرت شاہ اسحقؒ صاحب تک اپنی سند کے چند طریقے درج ذیل ہیں:

① احقر کا سب سے عالی طریق یہ ہے:۔ اجازت فی الشیخ محمد حسن محمد المشاط بالاجازة العامة عن السيد محمد بن جعفر القطانی عن الاستاذ ابی العباس احمد بن احمد البنانی الفاسی والشیخ ابو جیدة ابن الکبیر بن المعز بن الفاسی الفہرووی والشیخ حبیب الرحمن الکاظمی الہندی منزیل المدینة المنورة والشیخ عبد الحق بن الشاہ محمّد الہندی منزیل مکتة والشیخ ابی الحسن علی بن ظاہر الرتری کلہم بیرون عن الشیخ عبد الغنی المعجدی الدہلوی صاحب ایانع الجنی۔ سند سے ظاہر ہے کہ شیخ محمد حسن المشاط الماکلی مدظلہ حضرت شاہ عبدالغنی کے صرف درو واسطوں سے شاگرد ہیں، احقر نے باقی کتب حدیث کی اجازت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے حرم مکہ میں سنن نسائی کا کچھ حصہ درس پڑھا، شیخ مشاط کی اسانید ان کے

مطبوعہ ثبت "الارشاد الی معرفۃ الثبت" میں موجود ہیں،

④ احقر نے جامع ترمذی در شاہ حضرت مولانا سلیم اللہ صاحب مظہم سے پڑھی، اور انھوں نے حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی سے اور انھوں نے حضرت شیخ الہند سے اور ان کو عام کتب حدیث کی اجازت حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے براہ راست بھی حاصل ہے، اور حضرت مولانا گنگوہی اور حضرت مولانا محمود قاسم صاحب نانوتوی کے واسطے سے بھی نیز حضرت شیخ الہند کو حضرت مولانا احمد علی بہار زہری، حضرت مولانا محمد مظہر نانوتوی اور حضرت مولانا قاری عبدالرحمن رحمہ اللہ سے بھی اجازت حاصل ہے، اور یہ تینوں حضرت شاہ محمد اسحاقی سے روایت کرتے ہیں،

⑤ میں نے شامل ترمذی مکمل، مطبوعہ امام مالک کا کچھ حصہ قراۃ اور باقی کتب حدیث اجازت اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ سے حاصل کیں، اور انھوں نے حضرت علامہ انور شاہ کشمیری سے جامع ترمذی اور شامل ترمذی کا درس لیا، اور وہ حضرت شیخ الہند کے شاگرد ہیں، نیز حضرت شاہ صاحب کو علامہ حسین البحر الطرابلسی مصنف تصنیف حصون حمید سے بھی اجازت حاصل ہے، اور امام ابو جعفر الطحاوی تک ان کی سند ان کے ثبت میں موجود ہے، احقر کو تمام کتب کی اجازت عاتقہ حضرت مولانا ظفر حسمد صاحب عثمانی سے براہ راست بھی حاصل ہے، جن کی اسانید ان کے ثبت میں موجود ہیں،

⑥ احقر کو تمام کتب حدیث کی اجازت عامہ حلت کے علامہ شیخ عبدالفتاح ابو غنہ جلیلی سے بھی حاصل ہے، وہ شام کے مشہور محدث شیخ الاسلام علامہ محمد زہد الکوثری کے شاگرد ہیں، علامہ کوثری کی اسانید ان کے ثبت میں موجود ہیں،

⑦ احقر کو تمام کتب حدیث کی اجازت عاتقہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مظہم سے بھی حاصل ہے، جو مولانا خلیل حسمد صاحب بہار زہری کے شاگرد ہیں،

حدیث مسلسل بالاولیۃ؛

متقدمین کے یہاں یہ معمول تھا اور بلاذریہ میں اب تک ہے کہ اساتذہ حدیث شاگرد کو حدیث کا درس شروع کرتے وقت سب سے پہلے ایک خاص حدیث پڑھاتے ہیں جس کو حدیث مسلسل بالاولیۃ کہا جاتا ہے، کیونکہ ہم سے لے کر سفیان بن عیینہ تک ہر شیخ نے یہ حدیث اپنے شاگرد کو سب سے پہلے پڑھائی، اگرچہ یہ حدیث متعدد کتب حدیث میں موجود ہے، اور ان کتب کی اسناد کے ساتھ

اس حدیث کی اسناد بھی وابستہ ہے، لیکن تبرکاً اس کو الگ سند متصل سے پڑھا جاتا ہے، یہ حدیث میں نے شیخ حسن المشاط مالکی عظیم سے حرم مکہ مکرمہ میں اولیت کے التزام کے ساتھ حاصل کی، چنانچہ تبرکاً میں بھی اپنے درس کا آغاز اسی حدیث سے کیا کرتا ہوں، اس حدیث سے متعلق میری سند یہ ہے:

اخبرنی به الشيخ محمد حسن المشاط مالکی عن الشيخ حمدان عن الشيخ محمد هاشم وغير واحد قال هو اول حديث سمعته منهم عن الشيخ محمد عالم المهنوي وهو اول قال المهنوي انبأنا به السيد محمد علي انبأنا به أبو حفص العطار وهو اول انا ابو الحسن علي بن عبد البر الوائلي الشافعي وهو اول انا البرهان ابن محمد النورسي وهو اول عن الامام عبيد الله بن سالم البصري وهو اول عن الشمس البجلي وهو اول عن الشهاب احمد بن محمد الشلوي وهو اول انا الجمال يوسف بن زكريا وهو اول انا البرهان ابراهيم القلقشندي وهو اول انا العباس احمد بن محمد المقتدي الشهير بالواسطي وهو اول انا الخطيب صدر الدين محمد بن محمد اميدومي وهو اول انا التجيب عبد اللطيف بن عبد المنعم الحراني وهو اول قال اخبرنا العافظ ابو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي وهو اول انا ابو سعيد اسماعيل بن ابي صالح وهو اول انا والدي ابو صالح احمد بن عبد الملك المؤذن وهو اول انا محمد بن زيان بن محمش وهو اول انا ابو حامد احمد بن محمد بن يحيى بن بلال البزاز وهو اول عن عبد الرحمن بن بشر وهو اول انا سفيان بن عيينه وهو اول اليه انتهى التسلسل عن عمرو بن دينار عن ابي قاموس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الواقيون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء اى بدو بشركهم اس قدر كونهم كرتي، واخره وان الله الحمد لله رب العالمين، ضبطها ورثتها احقر تلامذة الشيخ ادام الله اقباله رشيد اشرف عن

٧ من شعبان المعظم سنة ١٣٩٤ هـ يوم الجمعة المبارك،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام حرذئی نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ سے کیا ہے، اور سعد و صلوة ذکر نہیں کی، اس سے
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رسائل و مکاتیب کی اقتدار مقصود ہے، کیونکہ وہ بھی صرف بسم اللہ
 سے شروع ہوتے ہیں، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کا جو خط تروان میں منقول ہے وہ بھی صرف
 بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے، اور اس طرح اس حدیث پر بھی عمل ہو جاتا ہے جس میں ارشاد ہے کہ
 ”کل امری ہالی لم یبدأ فیہ فیہ بیسہ اللہ فہو قطع“

أَلْكَلامُ عَلَى حَدِيثِ التَّحْمِيدِ وَالتَّحْمِيدِ،

بحدیث عام طور سے لوگوں میں بہت مشہور ہے، لیکن اس کی اسنادی حیثیت پر محدثین نے
 طویل بحثیں کی ہیں، اور حافظ شمس الدین سخاویؒ نے ایک پورا رسالہ صرف اس حدیث کی تحقیق کے
 لئے لکھا ہے، یہاں اس حدیث کے بائے میں چند ضروری باتیں سمجھ لینے ضروری ہیں، اس حدیث پر
 دو حیثیتوں سے کلام ہوا ہے، ایک اس کی روایتی حیثیت پر دوسرے اس کی معنوی حیثیت پر،

جہاں تک اس کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی سند اور متن دونوں میں منہطراب پایا جاتا ہے،
 متن کا منہطراب یہ ہے کہ حافظ عبدالقادر رباعیؒ نے اپنی اربعین میں اس کے یہ الفاظ روایت
 کئے ہیں ”کل امری ہالی لایبدا فیہ بیسہ اللہ و بذا کوا اللہ فہو قطع“ اور امام ابو داؤد نے

سنن میں اور ابن السنیؒ نے ”عمل الیوم واللیلۃ“ میں اس حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”کل
 کلام لایبدا فیہ بالحمد للہ فہو اجزئہ“ حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور طریق سے اس کی تحسیر کیا

لہ قال ابن قتیبہ ”مکتب بسم اللہ“ اذا فتمت بیکان یا او ابتدأت بہا کلاما بغیر اللع لا نکسر فی ہذہ الحال
 علی الاسنۃ فزقت اللع استخفافا، فاذا توصلت کلاما، اجبت فیہا الف، نحو ”ابدأ باسم اللہ“ و اختتم باسم اللہ“ قال
 اللہ عزوجل ”اقرأ باسم ربک العظیم و کذلک کتبت فی المصاحف فی العالمین مبتدأ و متوسطہ“
 رادب الکتاب لابن قتیبہ، ص ۱۸۳ باب العنا و وصل فی الاسما، طبع مصر ۱۳۴۲ھ

سے کتاب الاذکار السنوی ص ۳۵، کتاب اذکار الکراج باب ما یقول من جار یطلب امرآة من اهلہا لنفسہ و

کرتے ہوئے یہ الفاظ بھی نقل کئے ہیں "کل کلام لایبید اذیہ بالشہادۃ فهو اجنم" اور ابن ماجہ اپنی شرح ابواب النکاح باب غلبۃ النکاح ص ۱۳۶ میں ابن حبان اور ابو عروانہ نے اپنی اپنی تصحیح میں یہ الفاظ روایت کئے ہیں کہ "کل کلام امرؤی بال لم یبید اذیہ بالعمد اقطع" (لفظہ لابن ماجہ) اور سند احمد ح ۲ ص ۳۵۹ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل کلام او امرؤی بال لا یفتیح بذکر اللہ عزوجل فہو ابتر واقطع "خلاصہ یہ کہ بعض روایات میں بسم اللہ سے شروع کرنا مذکور ہے، بعض میں ذکر اللہ ہے، بعض میں حمد سے لعین میں شہادت ہے،

اور سند کا مضطرب یہ ہے کہ بعض طرق میں یہ حدیث موصول امرؤی ہے اور بعض میں مرسل پھر جن طرق میں موصول ہے ان میں سے بعض مثلاً حافظ عبد القادر ررہاویؒ اسے حضرت کعبہؓ سے روایت کرتے ہیں اور باقی تمام محدثین حضرت ابو ہریرہؓ سے، معنوی لحاظ سے اس حدیث پر یہ کلام ہوا ہے کہ اگر ابتداء بسم اللہ سے ہو تو حمد سے نہیں ہو سکتی، اور اگر حمد سے ہو تو بسم اللہ سے نہیں ہو سکتی، پھر اس روایت پر تمام الفاظ کے ساتھ کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

اسی طرح اس حدیث کی اسنادی حیثیت میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے کہ اس حدیث کو صحیح قرار دیا جائے یا ضعیف، علماء کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح و تحسین کی ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں اس کی تصحیح کی ہے، لیکن بعض حضرات محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے، اور تضعیف کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اول تو اس میں مضطرب پایا جاتا ہے، لفظاً بھی معنی بھی جس کی تشریح ابو یوسفؒ نے اور دیگر اس حدیث کے تمام طرق کا مدار قرۃ بن عبد الرحمن راوی پر ہے، جن کی تضعیف کی گئی ہے، لیکن تصحیح اور تحسین کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ جہاں تک قرۃ بن عبد الرحمن کے ضعف کا تعلق ہے وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے بے شک ان کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض محدثین نے انہیں تفرقہ نہتاً دیا ہے، بلکہ ان کو اذیت الناس فی الزہریؒ بھی کہا گیا ہے، یعنی یہ زہری کی روایات میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں،

ربا مضطرب شد کا معاملہ اس میں بھی تطبیق ممکن نہیں ہے کہ یہ حدیث حضرت کعبہؓ سے ہی منقول ہو، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی، جزا سے موصول اور مرسل دونوں طرح روایت کیا گیا ہو، اور چونکہ حدیث مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے، اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیا جاسکتا،

اب صرف منظر اب متن اور اضطراب معنی کا معاملہ رہ جاتا ہے، اس کو رفع کرنے کی بھی متعدد کوششیں کی گئی ہیں، عام طور سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں حقیقی، عرفی اور اضافی جس روایت میں بسم اللہ کے الفاظ ہیں اس میں ابتداء حقیقی مراد ہے، اور جس روایت میں حمد یا شہادت کے الفاظ ہیں ان میں ابتداء عرفی یا اضافی مراد ہے، یہ جواب خاصا ہشموہ ہے، لیکن درست نہیں، اور علم حدیث سے ناواقفیت کی بنا پر دیا گیا ہے، کیونکہ یہ لطیفین اس وقت جو صحیح ہو سکتی تھی جب احادیث مختلف ہوتیں، اور آپ نے یہ بات مختلف مواقع پر متعدد مرتبہ ارشاد فرمائی ہوتی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہی، بلکہ یہ ایک ہی حدیث ہے، یعنی سب ایک ہی واقعہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ اختلاف الفاظ رواۃ ہے،

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک لفظ استعمال فرمایا تھا اور غالب یہ ہے کہ وہ اسم اللہ یا ذکر اللہ کا لفظ عام تھا جس میں حمد اور شہادت میں داخل ہو جاتی ہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مقصد ذکر اللہ سے ابتداء تھا، لہذا بعض راویوں نے اسے حمد سے تعبیر کر دیا اور بعض نے شہادت سے، اب مسئلہ یہ ہے کہ ہر قسم پر انسان کی ابتداء ذکر اللہ سے ہونی چاہئے خواہ وہ ذکر کسی صورت سے ہو، البتہ مسنون یہ ہے کہ خطیوں کی ابتداء حمد سے کی جائے اور مکاتیب کی ابتداء بسم اللہ سے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طریقہ یہی تھا،

بہر حال چونکہ مذکورہ بالا طریقہ سے منظر اب متن دستبردار ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے، چنانچہ علامہ نووی نے کتاب الاذکار کتاب الحمد اللہ تعالیٰ میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن درویش نے "اسنی المطالب" میں صفحہ ۶۶ پر نقل کیا ہے کہ

سنة قال النووي في رويته في سنن ابى داود وابن ماجه وغيرهما عن ابى هريرة مرفوعا "كل امرئ من ابى لايبدأ فية بالحمد لله قبله اطلق" وفي رواية بغير اللام وفي رواية بالحمد لله قبله اطلق" وفي رواية "كل من لم يابدأ فية بالحمد لله قبله ابدى" وفي رواية "كل امرئ من ابى لايبدأ فية بسم الله الرحمن الرحيم قبله اطلق" وفي رواية "الافاظ كلها في كتاب اللاربعين للحافظ عبد القادر الرازي وهو حديث حسن وقد روي موصولا كما ذكرنا في مرسلا ورواية المرسول جيدة الاستناد واذا روي الحديث موصولا مرسلا فالحكم للاتصال عند جمهور العلماء لانهما زيادة ثقة وهي مقبولة عندنا كما جسد" (كتاب الاذكار للنووي، ص ۱۰۳، طبع مصر سنة ۱۳۳۵ھ، كتاب حمد الله تعالى)

حافظ ابن صلاحؒ نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے، نیز حافظ تاج الدین سبکیؒ نے بھی "طبقات الشافعیہ" میں اس حدیث کی تحسین کی ہے،

قوله فآخذه الشيخ الثقة الامين؛

جامع ترمذی کے ہندوستانی نسخوں میں یہ جملہ موجود ہی نہیں متعدد روس کے نسخوں میں موجود نہیں، بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے "أخبرنا الشيخ الثقة الامين ابو العباس" اور بعض میں اس طرح ہے "أخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضيل للجوب المروزي الشيخ الثقة الامين" یعنی اس میں "فآخذه" کے الفاظ نہیں ہیں، نسیز متاخرین کے اکثر اثبات میں بھی یہ جملہ موجود نہیں ہے، اس لئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہ جملہ کاتب کی غلطی سے یہاں لکھا گیا اردو حقیقت یہاں اس کا کوئی جوڑ نہیں اور نہ اس کے معنی صحیح بنتے ہیں، لیکن جن نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے ان کی کثرت تعداد کے پیش نظر اسے بالکل نظر انداز کر دینا درست نہیں، اس لئے اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس میں "استر" کا قائل کون ہو؟ اور اقر کا فاعل یعنی "الشيخ الثقة الامين" کا مصداق کون ہے؟ اس کے جواب میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں،

① بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہیں، اور الشيخ الثقة الامين ان کے استاذ شیخ ابو الفتح ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ عمر بن طبرزد البغدادی نے یہ کتاب شیخ ابو الفتح کے سامنے پیش کر کے ان سے تصدیق چاہی، فآخذه الشيخ الثقة الامين" لیکن یہ قول کمزور ہے، کیونکہ یہ جملہ شیخ ابو الفتح کے نام کے بہت بعد آیا ہے،

(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ "استر" کا قائل شیخ ابو الفتح اور اس کا فاعل ان کے تین اساتذہ میں سے کوئی ایک استاد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ شیخ ابو الفتح کہتے ہیں کہ میرے استاد نے مجھے خبر دے کر بعد میں اس کی صحت کا استرا کیا، لیکن یہ توجیہ بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ جملہ ابو الفتح کے بہت بعد آیا، نیز ابو الفتح کا کوئی ایسا تلامذہ نہیں ہے شیخ الثقة الامين کا مصداق قرار دیا جائے،

(۳) تیسری توجیہ یہ کی گئی کہ "استر" کے قائل ابو الفتح کے تین استاذوں میں سے کوئی ایک ہیں اور شیخ الثقة الامين کا مصداق ابو العباس مروزی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ قاضی زاہد ابو نصر ترمذیؒ اور ابو بکر غوریؒ نے عبد الجبار سے درس لینے کے بعد ان کے استاذ ابو العباس مروزی سے براہ راست ملاقات کی، ان سے تصدیق چاہی، اور پوچھا "أخبرت عبد الجبار

فاقربہ الشیخ الثقتۃ الامین" یہ توجیہ لفظی اعتبار سے بہتر تھی، لیکن اس کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ قاضی زاہد وغیرہ کی ملاقات ابو العباس مروزی سے ثابت ہو، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے کہ قاضی زاہد کی ولادت سنہ ۸۷۰ میں ہوئی اور ابو العباس مروزی کی وفات اُن سے چوتھ سال قبل سنہ ۸۳۷ء میں ہو چکی تھی، جس کی وجہ سے ملاقات کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے،

④ چوتھی توجیہ مولانا عبدالرحمن مبارک پوری نے "تحفۃ الاحقسی" میں یہ اختیار کی ہے کہ قائل "استر" ابو الفتح کے عین اساتذہ ہیں، اور اس کے فاعل عبدالجبار ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ان عین اساتذہ نے اپنے استاذ سے..... پڑھنے کے بعد مزید تصدیق کے لئے پوچھا "أخبرک ابو العباس فاقربہ الشیخ الثقتۃ الامین؛ لیکن یہ توجیہ اس لئے بعید ہے کہ اس صورت میں یہ جملہ عبدالجبار کے نام کے فوراً بعد ہونا چاہئے تھا، نہ کہ ابو العباس مروزی کے نام کے بعد،

⑤ پانچویں توجیہ جو سب سے بہتر ہے، حضرت شاہ صاحب، حضرت شیخ الحداد اور حضرت سمنگورہی نے اختیار فرمائی ہے، وہ یہ کہ "استر" کے قائل عبدالجبار اور اس کے فاعل ابو العباس ہیں، یعنی عبدالجبار نے ابو العباس پر قرارت کر کے ان سے تصدیق چاہی، "أخبرک الشیخ الترمذی فاقربہ الشیخ الثقتۃ الامین" یہ توجیہ دو وجہ سے بہتر ہے، ایک تو اس لئے کہ اس میں کوئی دو دراز کی تاویل نہیں کرنی پڑتی، اور چونکہ یہ جملہ ابو العباس کے نام کے فوراً بعد آیا ہے اس لئے منابر یہی ہے کہ "الشیخ الثقتۃ" سے مراد ابو العباس ہیں، دوسرا اس لئے کہ جامع ترمذی کے بعض نسخوں اور علامہ ابراہیم کورانی اور علامہ فارح حجازی کے ثبت میں یہ الفاظ ہیں "أخبرنا الشیخ الثقتۃ الامین ابو العباس" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "الشیخ الثقتۃ الامین" ابو العباس کے لئے ایک لقب کی حیثیت اختیار کر گیا تھا، اس لئے اس سے ابو العباس مراد لینا زیادہ راجح ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس جملہ کی ضرورت کیا پیش آئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حلیب بغدادی نے "الکفایہ" میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد استاذ کے سامنے حدیث پڑھ رہا ہو اور استاذ پورے تیقظ کے ساتھ سن رہا ہو تو اس میں اختلاف ہو کہ شاگرد کے لئے روایت حدیث کا جائز ہونا شیخ کے اقرار پر موقوف ہو یا نہیں؟ بعض حضرات اسے ضروری کہتے ہیں، اور بعض ضروری قرار نہیں دیتے، البتہ سب کے نزدیک بہتر اور افضل یہی ہے کہ شیخ سننے کے بعد تصدیق یا اقرار کے لئے کوئی جملہ زبان سے کہے، اس اولویت پر عمل کرنے کے لئے ابو العباس نے اقرار کیا، اور عبدالجبار نے "فاقربہ الشیخ الثقتۃ الامین" کہہ کر اُسے نقل کیا، واہد اعلم،

قولہ "الحافظ" عام طور سے مشہور ہے کہ محدث، حافظ، حجت اور حاکم مخصوص اصطلاحات ہیں جس کا اطلاق احادیث کی کچھ معین تعداد یاد کرنے پر ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے، چنانچہ علامہ ذہبی کو شریک کرنے سے اس کی تردید کی ہے، کما مترح یہ تلمیذہ شیخ عبدالفتاح ابو غزہ فی تعلیقہ علی ابن ابی شیبہ، واقعہ یہ ہے کہ یہ تعظیمی الفاظ ہیں، جو مختلف محدثین کو درجہ جلتے ہیں خاص طور سے یہ کہنا کہ "حاکم" اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے پورا ذخیرہ حدیث یاد ہو، بالکل بے اصل بات ہے، کیونکہ آج تک کوئی ایسا محدث نہیں ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعظیمی القاب مختلف درجات کے لئے ہیں، ادنیٰ درجہ محدث ہے، پھر حافظ، پھر حجت، جس کے لئے کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، واللہ سبحانہ اعلم۔

—————

ابواب الطہارۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الطہار اور الطہور بضم الطاء مصدر ہے، جس کے معنی پاک ہونے کے ہیں، اور اس کا اطلاق نجاستِ حقیقیہ اور حکمیہ دونوں سے پاک ہونے پر ہوتا ہے،

قولہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس قید کو بڑھانے سے امام ترمذی کا منشا اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس کتاب میں صرف احادیث مرفوعہ ہی ذکر کی جائیں گی اس تصریح کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ متقدمین کی کتابوں میں احادیث مرفوعہ اور آثار مرفوعہ و مقطوعہ غلط ملط ہوتے تھے، چنانچہ امام ابو حلیفہ کی کتاب الآثار، امام مالک کی مؤطا، مصنف عبد الرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں یہی طریقہ ہے، لیکن بعد میں محدثین نے اپنی کتابیں احادیث مرفوعہ کے لئے مخصوص کر دیں، اس طرز پر سب سے پہلے حضرت مسروقین مسربہ نے تالیف کی، اور اس کے بعد اکثر کتابیں صرف احادیث مرفوعہ جمع کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ لَا تَقْبَلُ صَلَاةَ بَغْيٍ وَطَهْرًا

امام ترمذی کا طرز یہ ہے کہ وہ کوشش کرتے ہیں کہ الفاظ حدیث ہی کو ترجمہ بنایا جائے چنانچہ اس باب میں ایسا ہی کیا ہے، البتہ جہاں ایسا ممکن نہیں ہوتا وہاں اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کرتے ہیں، امام ترمذی کے تراجم تمام صحاح ستہ میں سب سے زیادہ صحیح ہیں،

قولہ حدیثاً ثنا، اس کو بڑھانے کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے بہ قال پڑھا جاتا ہے، جو بئالسنن المتصل مقالی الامام الترمذی قال "کا مخفف ہو، اور سہتر طریقہ یہ ہے کہ درس کی اجزاء میں ایک مرتبہ "بئالسنن المتصل مقالی الامام الترمذی العافظ ابی عیسیٰ قال بہ" پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں "بہ قال" پراکتفاء کیا جائے

یہ الفاظ اس لئے بڑھائے جاتے ہیں تاکہ حدیث میں کسی غلط بیانی کا شائبہ بھی باقی نہ رہے، یہاں دوسری بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ احادیث کی اسانید میں عموماً سند کے ابتدائی دو تین راویوں تک صحاح شامیہ اور "اخبرنا" کے صفحے آتے ہیں، اس کے بعد اوپر کے راویوں نے عموماً ضعف کا طریقہ اختیار کیا ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اصل میں متقدمین میں تدلیس کا رواج کم تھا، اور متاخرین میں زیادہ ہو گیا، حافظ ابن حجر نے تابعین کے دور کے تدلیس کا تذکرہ کیا ہے کہ ان کی تعداد پینتیس سے زیادہ نہیں، اور اس کے برخلاف نیچے کے راویوں میں تدلیس کی تعداد سو سے بھی زیادہ ہے، اور بعد میں تو تدلیس کا شمار بہت مشکل ہے، بہر حال چونکہ متقدمین میں تدلیس کم تھی، اس لئے ضعف کو مشتبہ نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا، بعد میں چونکہ اس کا رواج بڑھ گیا اس لئے حدیث و اخبار کے صریح صحیحوں کی ضرورت پیش آگئی،

لفظ ابن کا، ہمزۃ الوصل

قولہ قتیبہ بن سعید، علامہ ابن قتیبہ نے "ادب الکاتب" میں باب الف الوصل فی الاسماء کے تحت یہ قواعد بیان کئے ہیں کہ ابن کا ہمزہ کس مقام پر لکھا جائے گا اور کس مقام پر نہیں، ان قواعد کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن کا ہمزہ اُس وقت کتابت میں حذف ہو جائے گا جب وہ دو متناسل علموں کے درمیان میں ہو، اور لفظ ابن پہلے علم کی صفت ہو اور مفرد ہو، ایک بھی شرط مفقود ہو تو ہمزہ لکھا جائے گا، لہذا حسن ابن فاطمہ، الحسن والحسین ابنا فاطمہ اور ان زبدا بن علی

سلح قال ابن قتیبہ: "ان اذا كان متصلاً بالاسم وهو صفة كتبت بغير الف، تقول هذا محمد بن عبد الله ورأيت محمد بن عبد الله... فان اضفته الى غيره لک بالهمزة الالف نحو هذا زيد بنک، وكذلك اذا كان خبراً متروکاً عن محمد بن عبد الله وفي المصنف قال ابو عزة بن محمد... لا تدره وان انت تثبت الابن المحقق في الالف صفة كان او خبراً نقلت" قال عبد الله زبداً بن محمد الخوانسار ذکر ابن بنیاز اسم نقلت جازاً ابن عبد الله كتبت بالالف وان نسبت الى غيره نقلت بفتح محمد ابن عبد الله المحقق في الالف وان نسبت الى لقب قد غلب على اسم ابیه او صفة مشبهة قد دون بها كترک زبدا بن القاسم بن محمد بن الامیر لم تلحق الالف لانه لک في الموضع مقام اسم الاب، واذا انت لم تلحق في ابن الفالم تلحق قبله وان المحقق في الفانوتت الاسم وادب الکاتب لابن قتیبہ ص ۱۸۳ و ۱۸۵ باب الف الوصل فی الاسماء

وخلصه ما ذكره البستاني انما اذ وقع صفة بين علمين يحذف الالف فلور وقع غير صفة لم تحذف وكذلك و

كان معناه اني غير ابیه ارکان عشی (تفکر لحدیث البستاني، ص ۱۳۵، ج ۱) ۱۲

میں ہمزہ لکھا جائے گا،

قتیبہ بن سعید، خراسان کے محدث ہیں، اور امام مالک کے شاگرد ہیں، ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ان سے روایتیں نقل کی ہیں، ثقہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے،

قولہ أنا یعنی أخبرنا، محدثین کا دستور ہے کہ وہ سند کے درمیان حدیث کو سنا اور اخبارنا کو انا اور انبا کو نا لکھتے ہیں، لیکن پڑھنے میں اس کو قال حدیثنا، قال اخبارنا اور قال انبا نا پڑھنا چاہئے،

قولہ ابوعوانة، یہ بھی مشہور محدث ہیں، ان کی وثاقت پر اتفاق ہے، البتہ ان کی جو روایات عکرمہ سے مروی ہو وہ مشتبہ ہے، جن حضرات نے ان کو مضطرب الحدیث قرار دیا ہے، ان کا منشا بھی یہی ہے کہ عکرمہ سے ان کی روایتیں محل نظر ہیں،

قولہ یہ تحویل کی نشانی ہے، جس کا مطلب یہ سند کے ایک حصہ کا بدل جانا، اس کے پڑھنے کے طریقہ میں اختلاف ہے، علماء مغرب اس کو قرات کے وقت ”تحویل“ پڑھتے ہیں، اور علماء مشرق ”صح“ پڑھتے ہیں، پھر علماء مشرق میں بعض اس کو ”صح“ باقصرت پڑھتے ہیں اور بعض ”صاح“ بالمد پڑھتے ہیں، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ باقصرت پڑھنا اولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سیدہ بویہ نے لکھا ہے کہ حروف تہجی اور ہر وہ ثنائی کلمہ جس کے انتہا پر ان ہوتا ہے اگر ترکیب کلام میں لایا گیا ہو تو مدود پڑھا جائے گا، اور اگر بغیر ترکیب کے لایا گیا ہو تو مقصور، دلیل میں فردون کا یہ شعر پیش کیا ہے جو امام زین العابدین کی مدح میں ہے ع

ما قال لا قطعاً الا في تشهداً ۴ ولولا الشهد كانت لاعفاً نفعاً

تحویل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مؤلف کتاب سے دوسندیں الگ الگ چلیں، اور آگے جا کر کسی ایک راوی پر جمع ہو جائیں جس راوی پر اجتماع ہو اس کو مدار الاسناد یا مخرج الاسناد کہا جاتا ہے، جیسے یہاں قتیبہ اور ہناد دونوں الگ الگ سندیں ایک ابن حرب پر جمع ہوئیں لہذا وہ مدار اسناد ہے،

دوسری قسم یہ ہے کہ مصنف سے سند ایک چلے لیکن آگے چل کر راستے مختلف ہو جائیں، صحاح بستہ میں تحویل کی دوسری قسم بہت شاذ اور نادر ہے، البتہ پہلی قسم بکثرت آتی ہے، یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ محدثین کا عام دستور یہ ہے کہ تحویل کی صورت میں معن اس سند کا ذکر کرتے ہیں جو عالی ہو، یعنی جس میں واسطے کم ہوں، چنانچہ یہاں قتیبہ کی سند عالی ہو، اس کو کہ

اس میں سنا کہ... دو واسطے ہیں، بخلاف ہنّاء کی سند کے، کہ اس میں یمن واسطے ہیں، اس لئے امام ترمذی نے قیثمی کی سند میں ذکر کیا ہے، اور ہنّاء کے متن کے خلاف کو الگ قال ہنّاد فی حدیثہ "اللابطیور" کہہ کر ذکر کر دیا ہے،

قال، وحدّثنا ہنّاد؛ یہ ابن الصری ہیں کوفہ کے مشہور محدث ہیں، ساری عمر نہ شادی کی اور نہ باندی رکھی، اس لئے راہب الکوفہ کے لقب سے مشہور ہیں، امام بخاری کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ان کی روایتیں نقل کی ہیں،

قولہ وکیع بن الجراح؛ اپنے زمانہ کے اہم اور حافظ محدثین میں سے ہیں، امام ابو حنیفہ کے شاگرد اور امام شافعی کے استاذ ہیں،

قولہ عن اس ائیل؛ یہ اسرائیل بن یونس ہیں جو مشہور محدث ابو اسحاق سبعی کے پوتے ہیں، یہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ جرح و تعدیل کے بھی امام ہیں، بعض لوگوں نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن محققین کے نزدیک اس کا کچھ اعتبار نہیں،

قولہ مصعب بن سعد؛ اجلہ تابعین میں سے ہیں اور با تفاق ثقہ ہیں،
قولہ لا تقبل؛ قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبول اصابت دوسرے قبول اجابت۔

قبول اصابت کا مطلب ہے "مكون الشيء مستجماً لجميع الشئ ائیل ولا رکان"
اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کا مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الزمّہ اور قبول اجابت کا مطلب ہے "وقوع الشئ فی حیث مراضاة المتب سبھانہ وتعالیٰ"
اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے، قرآن و حدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے،

مثلاً حدیث معروہ "لا یقبل اللہ صلوة سائس الا بغمار" ابو داؤد ۱۳ ص ۱۲۱ کتاب الصلوة باب المرأة تصلی بغیر خمار" میں قبول اصابت مراد ہے، دوسری طرف "من شرب الخمر لم تقبل له صلوة اربعین صباحاً، ترمذی ۳۳۱ ابواب الاشریۃ باب ما جاء فی شارب الخمر" او کہا قال صلی اللہ علیہ وسلم، اس میں قبول اجابت مراد ہے،

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ لفظ قبول اجابت کے معنی میں حقیقت ہے، اور اصابت کے معنی میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانی نے "فتح البہم" میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی میں مجاز قرار دیا ہے،

پھر قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں قبول سے کون سے معنی مراد ہیں، علامہ تقی الدین ابن دقین العید نے فرمایا کہ یہ لفظ درحقیقت دونوں معنی میں مشترک ہو، اور کسی ایک معنی کا کوئی قرینہ نہیں ہے، لہذا یہیں اس حدیث کی تشریح میں تو تفت کرنا چاہئے، لیکن جمہور کے نزدیک یہاں تسبیحی اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانیؒ کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک ہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، البتہ حافظ ابن حجرؒ کے قول پر اشکال ہو سکتا ہے، کہ معنی حقیقی کو کیوں چھوڑا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی، لیکن امام ترمذیؒ کے صنیع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہاں قبول سے قبولِ اجابت مراد لیتے ہیں، کیونکہ جہاں تک قبولِ اجابت کا تعلق ہے انہوں نے اس کے طہارت پر موقوف ہونے کے لئے ایک الگ باب * باب مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے نام سے قائم کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں اجابت صلوٰۃ ہی مراد ہے، اب اگر حدیثِ باب میں بھی ان کے نزدیک قبولِ اجابت مراد ہوتا تو وہ یہ مکرر ابواب قائم نہ کرتے، بہر حال جمہور کے نزدیک قبولِ اجابت ہی مراد ہے،

قولہ صلوٰۃ: یہ نکرہ تحت النغی ہے، لہذا عموم کا فائدہ دے رہا ہے، حضرت شاہناہ نے فرمایا کہ یہ جملہ مامن رجل فی الدار کی قوت میں ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نماز خواہ کسی قسم کی ہو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی، اس لئے یہ حدیث جمہور اور حنفیہ کی دلیل ہے، امام مالکؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ طہارت کے بغیر بھی سقوطِ زمرہ کے قائل ہیں، البتہ نماز واجب الاذہ رہتی ہے، لیکن درحقیقت ان کا یہ قول طہارت حقیقیہ کے بائے میں ہو نہ کہ طہارت حکمیہ کے بائے میں، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارت حکمیہ یا جماعِ امت شرط ہے، بہر صورت یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے،

البتہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کے بائے میں اختلاف ہے، امام ابن جریر طبریؒ، عاصم بن اور ابن علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ بغیر وضو کے درست ہو سکتی ہے، یہ مسلک امام بخاریؒ کی طرف بھی منسوب ہے، لیکن یہ نسبت درست نہیں ہے، درحقیقت لوگوں کو مغالطہ اس بات سے لگا کہ امام بخاریؒ نے نماز جنازہ کے بائے میں ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ "امتاھودعاء کساھم الادعیۃ" اس سے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ دوسری دعائیں

کی طرح نمازِ جنازہ بھی بغیر وضو کے ادا کی جاسکتی ہے، حالانکہ امام بخاریؒ کا یہ منشا نہیں تھا، بلکہ نمازِ جنازہ کی حقیقت بتلانا مقصود تھا۔

ابنہ سجدة تلاوت کے بارے میں امام بخاریؒ کا مسلک ابن جریر طبریؒ، عامر شیبی اور ابن علیہ کے مطابق ہے، یعنی یہ حضرات بجز سجدة تلاوت کے لئے طہارت کو شرط نہیں کہتے، ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقا ردا بیت کیا گیا ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: "مسجد علیؓ بغیر وضو، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصیل کے نسخہ میں مسجد علیؓ بغیر وضو کے بجائے مسجد علیؓ وضو" وارد ہوا ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اس کے علاوہ حدیث باب بھی جمہور کی دلیل ہے، کیونکہ بجز سجدة تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم میں سجود ہل کر پوری نماز ادا ہو گئی ہے، مثلاً "ومن التلیل فامسجدہ" و مستحبہ لیلۃ یومئذی قولہ بغیر وضو، طور بغیر وضو ہے اور نطق الطاء آگے ہے، یہاں بغیر الطاء آیا ہے، لہذا اس کے معنی طہارت کے ہوں گے، جو طہارت حقیقی اور حکی دونوں کو شامل ہے، اس حدیث کے تحت شرح حدیث دوم فقہی مسئلے ذکر کرتے ہیں:

پہلا مسئلہ "فاقد الطہورین" کا ہے، یعنی جس شخص کے پاس نہ پانی ہو نہ مٹی ہو وہ کیا کرے؟ یہ صورت قدیم زمانہ میں توشاز و نادر تھی، لیکن آجکل ہوائی جہاز میں یہ صورت بکثرت پیش آجاتی ہے، بہر حال اس مسئلہ میں شدید اختلافات ہیں،

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز پڑھے بلکہ بعد میں قضاء کرے... امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھے بعد میں قضاء بھی واجب نہیں، اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جاتی ہے نہ اس وقت نماز پڑھنا ضروری ہے اور نہ بعد میں قضاء کرے۔ امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اور ایک امام احمدؒ کے مطابق اس کو علامہ مزنیؒ نے اختیار کیا ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ "یعنی استحباً یا یقینی وجوباً اور چوتھا قول یہ ہے کہ "یعنی یقینی وجوباً" وهو الاصح من اقوالہ،

امام ابو یوسفؒ اور امام عسکریؒ یہ فرماتے ہیں کہ فاقد الطہورین اس وقت تو محض تشبہ بالمصلین کرے گا، یعنی نماز کی ہیئت بنائے گا، قرأت نہ کرے گا، اور بعد میں قضاء لازم ہے، امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس قول کی طرف رجوع ثابت ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے، اور

یہی قول فقہی اعتبار سے زیادہ مؤجّب ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں، کہ جب کوئی شخص کسی عبادت کی حقیقت پر قادر نہ ہو تو اس کو تشبہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً کوئی بچہ ہنار رمضان میں بالغ ہو جاے یا کافر اسلام لائے یا حاضر پاک ہو تو ان کو باقی دن میں المساک کا حکم دیا گیا ہے جو تشبہ بالصائمین ہوا۔ اسی طرح کسی کالج فاسد ہو جائے تو اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ باقی مناسک حج و عمرہ کو حجاج کی طرح ادا کرے جو تشبہ بالْحَاجِّ ہے، اسی پر قیاس کر کے فاقد الطہورین کو تشبہ بالمصلّین کا حکم دیا گیا جو قواعد شریعت کے عین مطابق ہے، اور حدیث باب بھی حنفیہ کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اس کی رو سے کسی قسم کی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی، اور اس میں فاقد الطہورین کی نماز بھی داخل ہے،

مسئلہ البتار | اس حدیث کے تحت دوسرا فقہی مسئلہ جو بیان کیا جاتا ہے وہ مسئلہ البتار ہے حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی مصلیٰ کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو

کرے اور واپس آ کر سابقہ افعال پر بنا کر لے، شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے اس حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے، کہ جنی وغیرہ طہارت کے بغیر گزارے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیث باب کی رو سے درست نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لئے جاننا نماز کا جسور نہیں، یہی وجہ ہے کہ بنا کر لے والے

کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا، اگر جاننا اور آنا نماز کا جسور ہوتا تو اتنی مدت میں امام نے جتنی نماز پڑھی بنا کر لے والے کو اس کے ڈہرنے کی ضرورت نہیں ہوتی چاہئے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب و ایاب نماز کا جسور نہیں تو عمل کثیر ہے اور عمل کثیر کے تخیل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس عمل کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہونا اور اس کے

ذوران کلام کا منوع ہونا دونوں خلاف قیاس اس حدیث سے ثابت ہیں جو ابن ماجہ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی عنہا سے مروی ہے اور دارقطنی نے حضرت ابوسعید خدری رضی عنہ سے اور عبداللہ بن عباس سے روایت کی ہے، یعنی "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصابه قيح او رواف او قلس او رذية فلينعث فليتوضأ ثم يلبس على صلوته وهو في ذلك لا يتكلم" لفظه لا يتكلم
 منہ، (کتب الشفاء باب ما جاء في البتار على الصلوٰۃ)

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں، ابن ماجہ کی روایت اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج کے طریق سے آئی ہے، اور اسمعیل بن عیاش کی روایت غیر مستقیم

سے منقول ہیں۔ اور ابن جریر حجازی رحمہ اللہ اور عبد الرزاق کی روایت میں ایک راوی سلیمان ابن ارقم ہیں جو مزودک ہیں، اور سنن دارقطنی کی ابو سعید خدری والی روایت میں ابو بکر الداہری ضعیف ہیں، اور ابن عباس والی روایت میں عمر بن رباح ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث قابل اعتماد نہیں ہے، اس اعتراض کے عین جوابات ہیں :-

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اور اگر حدیث ضعیف متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، اور اس سے استدلال درست ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے طرق موصولہ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن مصنف عبدالرزاق سنن دارقطنی اور ابن ابی حاتم کی علل الحدیث میں یہی حدیث ابن ابی ملیکہ سے مسلماً بھی مروی ہے، اور یہ طریق سندا بھی صحیح ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے رحمہ اللہ "علل" میں دارقطنی نے سنن میں، اس طریق مرسل کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے علاوہ امام بیہقی نے یہ حدیث ابن جریر عن ایبہ کے طریق سے مسلماً روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور حدیث مرسل ہمارے اور حمزہ بن محمد ثمالی کے نزدیک حجت ہے،

تیسرا جواب یہ ہے کہ متعدد صحابہ کرام سے حدیث کا یہ مضمون موقوفاً ثابت ہے، چنانچہ دارقطنی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا "سعد ثنائی زید بن الحصین بن یزید البزازنا محمد بن اسماعیل الحسانی ناؤکیع نا علی بن صالح واسا ائیل عن ابی اسلم عن ماسم عن علی رضی اللہ عنہ قال اذا وجد احدکم فی بطنہ رزاً اوقیثاً اور عافاً فلینصہ فلیتوضأ تم لیبن علی صلواتہ ما لم یشکمہ" (دارقطنی ج ۱ ص ۱۵۶، کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء

لہ قال الحازمی فی التائخ والمنسوخ "واما وثق اسماعیل بن عیاش فی الشامیین دون غیرہم لانہ کان شامیاً وکان ابن بلد اسطلاح فی کیفیتہ الاغلام القشرد والتساہل وغیر ذلک وینصرون باصلاح اہل بلدہ فکان ذلک یروین فی احادیثہ عن لغزہ من النکارۃ فاجددہ من الشامیین اجزاً ابناکان من الہمازیین والکوفیین وطیرم ترکوہ" (تعلیق المعنی ص ۱۵۴ ج ۱، ونصب الرازی ج ۱ ص ۳۸ ج ۱۲)

۱۵۴ دروہ دارقطنی البصاع ابن جریر عن ایبہ مسلماً وقال اصحاب ابن جریر الحفاظ عندی ووزن عن ابن جریر عن ایبہ مسلماً (۱۵۴) علل الحدیث لابن ابی حاتم ۲۱/۱ مطبوعہ بغداد ۱۳۳۴ھ
۱۵۶ بیہقی ۲/۲۵۶

من الخارج من البدن كالرعاف والقيح والحجامة ونحوه،

امام دارقطنیؒ اور ان کے محشی علامہ عظیم آبادی نے اس پر سکوت کیا ہے، اور یہی روایت
 بیہقیؒ نے بھی تین طرق سے ذکر کی ہے، اور اس کے راوی عمار بن ضمروہ پر کلام کیا ہے، لیکن حافظ
 مارذینیؒ نے "ابوہریرہ رضی فی الرد علی البیہقی" میں لکھا ہے کہ یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں
 ایسی سند کے ساتھ آئی ہے جو علی شرط الصحیح ہے، نیز سنن بیہقی ابواب الصلوٰۃ باب من قال ینبئ من
 سبقہ الحدیث علی ما معنی من صلوٰۃ میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مروی ہے، "نافذتہم ان
 عبد اللہ بن عمر کان اذا رعت انصرف فنوضاً ثم رجع فنبئ علی ما سئل یولم بیکلمہ"
 امام بیہقیؒ اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "هذا عن ابن عمر صحیح" نیز امام بیہقیؒ نے
 حضرت سلمان فارسیؒ اور ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کے آثار نقل کئے ہیں، یہ آثار اگرچہ موقوف
 ہیں لیکن چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس بلکہ خلاف قیاس ہے، اس لئے یہ سب آثار مرفوع کے
 حکم میں ہیں اور ان کی روشنی میں مذکورہ بالا حدیث مرفوع کو بھی صحیح کہا جاسکتا ہے،

قوله ولا صدقة من غلول؛ غلول باب نصر سے مصدر ہے، اور اس کے محشی
 مالی غنیمت میں خیانت کرنے کے ہیں، پھر مطلقاً ہر امانت میں خیانت کو غلول کہہ دیا جاتا ہے،
 بعض حنفی فقہار کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں غلول سے مراد ہر وہ کمائی ہے جو ناجائز طریقے سے
 حاصل ہوئی ہو، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ناجائز آمدنی میں سے کوئی صدقہ قبول نہیں ہوتا
 اگر یہاں قبول سے قبول اصابت مراد لی جائے تو یہ حدیث اس صورت پر محمول ہوگی جبکہ ناجائز
 آمدنی کا مالک معلوم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں صدقہ بالکل درست ہی نہیں ہوتا، بلکہ اصل
 مالک کی طرف لوٹانا واجب ہوتا ہے، اور اگر قبول سے قبول اجابت مراد ہو تو اس میں وہ صدقہ
 داخل ہوگی جبکہ مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص پر صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن
 صدقہ کرنے وقت اس میں قواب کی نیت نہیں رکھنی چاہئے، بلکہ فراغ الذمہ کی نیت
 کرنی چاہئے،

ناجائز آمدنی جس کا مالک معلوم نہ ہو اس کو صدقہ کرنا واجب ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا
 مسلک ہے، سنن دارقطنی میں روایت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ حکم کہا

متنبط کیا تو امام صاحب نے فرمایا کہ "من حدیث عامم بن کلیب" عامم بن کلیب کی حدیث امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی آپ نے گوشت کو تناول فرماتے ہوئے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بکری مالکسا کی اجازت کے بغیر حاصل کی گئی ہے، تحقیق کرنے پر عورت نے بتایا کہ میں نے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا، لیکن بکری نمل سکی، میں نے اپنے پڑوسی سے بکری خریدنی چاہی تو وہ بھی موجود نہیں تھا، اس کا بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر بکری میرے پاس بھیجی، آپ نے یہ سنا کر ارشاد فرمایا اظہرہ الا ساری "اس سے معلوم ہوا کہ بلکہ نیست واجب التصدق ہوتی ہے، البتہ اس میں نیست ثواب نہیں ہونی چاہئے بلکہ فراغ الزمہ کی نیست رکھے۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اللہ کی رحمت سے ثواب کی امید بھی رکھے تو مضائقہ نہیں، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ درحقیقت ثواب کی دو چیزیں ہیں، ایک تو صدقہ کا ثواب دوسرے اطاعت باری کا ثواب، یہاں صدقہ کا ثواب تو نہیں ملے گا، لیکن اس اطاعت کا ثواب ضرور ملے گا کہ اس نے اللہ کا حکم ماننے کے لئے اسے خود استعمال کرنے کے بجائے دوسروں کو دیا، یہ علماء کے اقوال میں بہترین تطبیق ہے۔

قوله هذا الحدیث اصح شوع فی هذا الباب، امام ترمذی مختلف حدیثوں کے بلحاظ میں یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے بہتر سند کے ساتھ آئی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح یا حسن ہو، بلکہ بعض اوقات حدیث ضعیف ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس باب میں اس سے بہتر سند والی حدیث موجود نہیں ہوتی، اس لئے اس کو اصح یا احسن کہہ دیا جاتا ہے، البتہ مذکورہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح ہے۔

قوله وفي الباب، ہم مقدمہ میں تحریر کر چکے ہیں کہ امام ترمذی کی یہ عبارت ہے کہ وہ عموماً ایک باب میں صرف ایک حدیث ذکر کرتے ہیں، اور اس باب کی بقیہ احادیث "وفي الباب" کے عنوان سے بطور اشارہ ذکر کرتے ہیں، حافظ عراقی نے لکھا ہے کہ جن صحابہ کا امام ترمذی حوالہ دیتے ہیں اس سے امام ترمذی کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حدیث کا بعینہ وہی متن جو اوپر ذکر گیا ان تمام صحابہ مروی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صحابہ سے ایسی ایسی احادیث مروی ہیں جو اس باب کے ذیل میں آسکتی ہیں خواہ ان کے الفاظ کچھ ہوں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ لَطِهُورٍ

قوله اسحاق بن موسى الانصاری، یہ امام ترمذی کے خاص اساتذہ میں ہیں، امام ترمذی جب صرف حدیثنا الانصاری کہتے ہیں تو اس سے مراد یہی اسحاق بن مویز الانصاری ہوتے ہیں، یہ با تفاق ثقہ ہیں،

قوله معن بن عیسیٰ، امام مالک کے مخصوص شاگرد ہیں، اور ان کو اثبت الناس فی مالک کہا گیا ہے،

قوله سہیل بن ابی صالح، ان کے والد کا نام ذکوان اور لقب سمان ہے، سہیل ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، علامہ ابن عیین نے نشر کیا کہ امام مالک نے ان سے جتنی روایات لی ہیں وہ تغیر سے پہلے کی ہیں، اس لئے حدیث باب صحیح پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا،

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، یہ معروف صحابی ہیں، مشہور میں غزوہ خیبر کے موقع پر ایمان لائے، اور اس کے بعد صبح و شام نبی کریم صل اللہ علیہ وسلم کی خدمت و صحبت سے مسلسل فیض یاب ہوئے، چنانچہ ان کی مرویات کی تعداد پانچ سو تیرہ تین سو چوبیس ہے، اور بعض اقوال کے مطابق پانچ ہزار تین سو چوبیس ہے، جو دو سو ستر تمام صحابہ کی مرویات سے زیادہ ہے اور اس کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو دو سرے تمام مشغلوں سے فانی کر کے احادیث کی تعلیم و تعلم کے لئے مخصوص کر لیا تھا،

ان کے نام کے بارے میں شدید اختلافات ہے، ایسا اختلاف کس بھی راوی کے نام کے تعین میں نہیں ہوا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے ان کے نام کے بارے میں یقین..... بعض نے تین اور بعض نے ۴۰ اقوال ذکر کئے ہیں، علامہ سیوطی نے ان میں سے تین اقوال "تدریب الراوی" میں نقل کئے ہیں، لیکن ان میں سے بھی تین قول زیادہ مشہور ہیں،

① عبد شمس بن معز ② عبد الرحمن بن معز ③ عبد اللہ بن عمرو،

لہذا رحمہ النوری فی التدریب وقال سیوطی "وہذا قول ابن اسحاق و محمد ابو جسد لما حکم فیہ لکنی والرافعی فی التدریب وآخرونی ونقلہ المصنف (امی النوری) فی تہذیب الاسامین النہاری والحققتین والا کشرین"

محققین نے ترجیح اس کو دی ہے کہ اُن کا چاہا، لی نام عبد شمس اور اسلامی نام عبد الرحمن ہے، اگرچہ امام بخاری اور امام ترمذی نے عبد اللہ بن عمرو کو ترجیح دی ہے، چنانچہ مستدرک میں حاکم ابن اسحاق کے طریق سے خود حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں، قال حدثني بعض اصحابي عن ابي هريرة قال قال كان اسمي في الجاهلية عبد شمس بن صخر فسميت في الاسلام عبد الرحمن، اس روایت کی سند میں اگرچہ ایک شخص مجہول ہے لیکن یہ روایت دوسری روایات کے مقابل میں راجح ہے، بہر حال یہ اپنی کیفیت ابو ہریرہؓ سے امتیاز مشہور ہوتے کہ اصل نام لوگوں کے ذہنوں سے محو ہو گیا،

اور ابو ہریرہؓ کیسے ہونے کی وجہ تطبیقات ابن سعد کی ایک روایت میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے "قال كانت هريرة صغيرة فكنيت اذا كان الليل وضعته في شجرة فنادا اصبحت اخذتها فلعبت بها فكنوني ابا هريرة"

اور امام ترمذی نے بھی ابواب المناقب میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے "كنت ارض غنم اهل ركنا في هريرة صغيرة اضعبها بالليل في شجرة فاذا كان النعارة هبت بها فكنيت بها فكنوني ابا هريرة"

اور علامہ ابن عبد البر نے "الاستيعاب" میں نقل کیا ہے کہ اُن کی یہ کنیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی تھی، ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی قدیم کنیت کو برقرار رکھا ہوگا، علامہ سیوطی نے "مدریب الرازی" نوع ۵۰ پر نقل کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی کنیت پہلے "ابو الاسود" تھی،

ابو ہریرہؓ کے بارے میں دوسری بحث یہ ہے کہ یہ لفظ منصرت ہے، یا غیر منصرت، علماء کی زبانوں پر اس کا عدم انصراف معدوم اور متداول ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ عدم انصراف محض اشتہار علی الالسنہ کی وجہ سے ہے ورنہ قیاس کا تعاضل تو یہ تھا کہ یہ منصرت ہوتا، کیونکہ اس میں صرف تانیث ہے، علیت نہیں ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب نے اس قول کی تردید فرمائی ہے، اور کہا ہے کہ اگرچہ ہریرہ بذات خود علم نہیں ہے، لیکن ابو کا مضاف الیہ بننے کے بعد علیت پیدا ہو گئی ہے، اور ایسی صورت میں لفظ کا غیر منصرت ہو جانا خلاف قیاس نہیں بلکہ موافق قیاس ہے، اور اہل عرب کا معمول یہ ہے کہ جب کسی مؤنث کو "اب" یا "ابن" کا مصنف بنا کر اس میں تخصیص پیدا کر دی جاتی ہے وہ اسے غیر منصرت ہی پڑھتے ہیں، چنانچہ قیس بن ملح

کا شعر ہے۔ ع

اترل وقد صلح ابن دایہ غدوقہ و یبعد النوی لا اعطاک الشب
اس میں ابن دایہ کی تے کی کنیت ہے، اور اسے غیر منصرف پڑھا گیا ہے، اسی طرح ابو صفراء کو بھی
اہل عرب غیر منصرف پڑھتے ہیں،

قولہ المسلم اور المؤمن، اذ بعض اوقات تردید یا تنزیح کے لئے ہوتا ہے، اور بعض
اوقات برادری کا شک بیان کرنے کے لئے، دونوں میں امتیاز عبارت کے سیاق و سباق قرآن اور
ذوق سے ہوتا ہے، علامہ نووی نے فرمایا کہ جس جگہ اؤ شک کے لئے ہو اس کے بعد لفظ "قَالَ"
بھی پڑھنا چاہئے، اس مقام پر اؤ شک ہی کے لئے ہے،

قولہ خرجت من وجه کل خلیعة، علامہ سیوطی وغیرو نے یہاں یہ بحث چھیڑی
ہے کہ خروج کا عمل تو جو اہل اور اجسام کے لوازم میں سے ہے، اور ذنوب اور خطایا اعراض ہیں
ان پر خروج کا اطلاق کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے متعدد وجوہات دیئے گئے ہیں،

علامہ سیوطی نے فرمایا کہ درحقیقت یہاں خروج کی نسبت گناہ کی طرف مجازی ہے، اور
در اصل مراد یہ ہے کہ "غفرت لہ کل خلیعة"۔

قاضی ابوبکر ابن عربی نے فرمایا کہ درحقیقت "کل خلیعة" سے پہلے ایک مضاف محذو
ہے اور نذر پریوں ہے "خروج من وجه" اور "کل خلیعة" اس کی تفسیل یہ ہے کہ ایک حدیث
میں آتا ہے کہ جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ لفظ لگ جاتا ہے، اس کے
بعد وہ پتے گناہ کرتا ہے ان لفظوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک مرحلہ میں یہ سیاہی
"رَأَى" کی صورت اختیار کر لیتی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہوں کے کچھ آثار مرتبی بھی ہوتے
ہیں اس حدیث میں وضو کے ذریعہ ایسے ہی آثار کے خروج کا حکم لگایا گیا ہے،

لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحب نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں
کہ درحقیقت عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم مشاہدہ جو ہمیں بیداری کے عالم میں آنکھوں سے نظر آتا
ہے، اور ایک عالم مثال، عالم مشاہدہ میں جو چیزیں اعراض ہوتی ہیں وہ بسا اوقات عالم مثال
میں جواہر اور اجسام کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، مثلاً اگر خراب میں کوئی دودھ دیکھے تو اس کی تعبیر
علم ہے، جو حدیث سے بھی ثابت ہے، لہذا علم جو عالم مشاہدہ میں عرض تھا وہ عالم مثال میں ایک
جوہر بن گیا، اسی طرح تمام گناہوں کا حال ہے کہ وہ اگرچہ عالم مشاہدہ میں اعراض ہوں لیکن

عالم مثال میں ان میں سے ہر ایک کا جسم اور خاص شکل و صورت موجود ہو، حدیث میں خروج کا اطلاق اس عالم مثال کی نسبت سے کیا گیا ہے، اس کی تائید بزرگان دین کے ان واقعات کا شفا سے بھی ہوتی ہے جن میں انھوں نے گناہوں کو مختلف جسمانی صورتوں میں دیکھا، حضرت مشاہد ولی اللہ صاحب نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں عالم مثال کی حقیقت پر مفصل بحث کی ہے،

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے ان سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیر و یا کبیرہ؟ اکثر حضرات نے یہ سنا یا کہ ان سے مراد صفات ہیں، کیونکہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے، اور اس قسم کے اعمال پرچل بھی گناہوں کی معافی کا ذکر آیا ہے وہاں پر صفات ہی مراد ہیں، بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے "الصلوات الغصن والجمعة الی العجوة مکافات لسا بینہن ما لم یغش الذبائش" لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر صرف صفات مراد ہوتے ہیں اور کبائر معاف نہیں ہوتے تو آخر میں حتیٰ یعنی درجہ نقیما من الذنوب کہنے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا ایک جواب تو حضرت گنگوہی نے "الکوکب الذری" میں یہ دیا ہے کہ یہاں صفات اور کبائر دونوں مراد ہیں اور اس طرح کہ بہ معروف قاعدہ ہے کہ جب اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو واوۃ اشتقاق اس حکم کی علت اور اس کا مدار ہوا کرتا ہے، یہاں وضو کا حکم "الذباہن" یا "المیمن" پر لگایا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ گناہوں کی معافی اس وقت ہوگی جبکہ انسان اسلام اور ایمان کے ساتھ یعنی اپنی تمام کوتاہیوں اور گناہوں پر اظہارِ ندامت اور توبہ کے ساتھ وضو کرنے آئے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں، اس کے صفات اور کبائر دونوں معاف ہو جائیں گے لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر تو کبائر کی معافی توبہ کی وجہ سے ہوتی نہ کہ وضو کی وجہ سے، پھر اس سے فضل وضو کیسے ثابت ہو گیا؟ اس لئے مولانا محمد عجمی صاحب مرتب "الکوکب الذری" نے فرمایا کہ یہاں صرف صفات مراد ہیں، اور حتیٰ یعنی نقیما من الذنوب اس لئے کہا گیا ہے کہ ایک مسلمان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ مرتکب کبائر ہو، حضرت شیخ الحدادی نے بھی "تور والاشذی" میں اسی سے ملتا جلتا جواب دیا ہے، بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقع اور سکت کو اسلم فرار دیا ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ دراصل یہاں پچار الفاظ ہیں، جن کے درجات

مخافت ہیں ① ذنب ② خطیئہ ③ سیتہ ④ معصیت، ان میں شدت کے اعتبار سے تریب بھی یہی ہے، کہ سب سے بگاڑیہ ذنب ہے، پھر خطیئہ پھر سیتہ اور پھر معصیت سب کے آخر میں ان میں سے صرف معصیت کبیرہ ہوتی ہے، باقی صفات میں داخل ہیں، اس حدیث میں خطیئہ اور ذنب کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، سیتہ اور معصیت کا یہاں کوئی ذکر نہیں، اور یہ دونوں مسکوت عنہ کے درجہ میں ہیں، لہذا کبائر کی معافی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، اور نقیاً من الذنوب کا مطلب بھی یہی ہے کہ آدمی صفات سے پاک صاف ہو جاتا ہے،

قولہ نظرا لہا بعینہ، اس روایت میں صرف عینین کا ذکر ہے، لیکن دوسری روایات میں انعام اور نعم کا ذکر بھی آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو سے ان کے گناہ بھی معاف ہو جاتے ہیں،

قولہ مع الماء ادمح اخر قطر الماء، یہاں بھی اؤ تشکیک کے لئے ہے، لہذا اس کے بعد قال پڑھا جائے گا،

قولہ قال ابو عینی ہذا حدیث حسن صحیحہ، اس حدیث پر امام ترمذی نے بیک وقت حسن اور صحیح دونوں الفاظ کا اطلاق کیا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث میں امام ترمذی ایسا ہی کرتے ہیں، اس پر یہ اشکال معروف ہے کہ علم اصول حدیث کی رُود سے حسن اور صحیح میں تمایز ہے، کیونکہ صحیح کی تعریف یہ ہے کہ "ما رواہ العادل التام الضبط من غیر انقطاع فی الاسناد ولا علة ولا شذوذ".... اور حدیث حسن اس روایت کو کہتے ہیں جس میں صحیح کی اور تمام شرائط پائی جائیں، لیکن اس کا کوئی راوی تمام الضبط نہ ہو، اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی حدیث ایک وقت میں حسن اور صحیح نہیں ہو سکتی، پھر امام ترمذی نے ان دونوں کو کیسے جمع کر دیا؟

علمائے اس اعراض کے مختلف جوابات دیئے ہیں، جن کی تعداد تیرہ تک پہنچتی ہے، ان میں سے چند اہم جوابات درج ذیل ہیں،

① حافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے کہ یہاں حروف عطف محذوف ہوئے پھر اس حرف عطف کی تشریح میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں حروف "أو" محذوف ہو، گویا امام ترمذی کو شک ہو کہ اس حدیث کو صحیح یا حسن میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے، لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ امام ترمذی نے سینکڑوں احادیث

کے بارے میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور ان کی جلالتِ شان سے یہ بات بعید ہے کہ ان سب احادیث کے بارے میں وہ شک اور تردد کا شکار ہوں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں ”و“ محذوف ہے، اور امام ترمذی کا منشاء یہ ہے کہ ”هَذَا الْحَدِيثُ حَسَنٌ مِنْ طَرِيقٍ وَصَحِيحٌ بِطَرِيقٍ آخَرَ“ لیکن اس جواب کی صحت اس پر موقوف ہے کہ جس حدیث کو بھی امام ترمذی نے ”حسن صحیح“ کہا ہو اس کے متخذ و طرق ہوں،

(۲) بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ حسن سے حسن لڑا تہ اور صحیح سے صحیح لغیرہ مراد ہے، اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ جر وادب سے کسی راوی کے نقصانِ ضبط کی بنا پر حسن لڑا تہ ہو وہ اگر متخذ و طرق سے آئے تو صحیح لغیرہ بن جاتی ہے، یہ جواب بہتر تھا، لیکن اس پر بھی وہی اشکال باقی رہتا ہے

(۳) حافظ عماد الدین ابن کثیر نے فرمایا کہ امام ترمذی نے ”حسن صحیح“ ایک مستقل مہطلحاً مقرر کی ہے، جو منزلتہ بین المنزلتین کے درجہ میں ہے، اور اس سے مراد وہ حدیث ہو جو صحیح سے نیچے اور حسن سے اوپر ہو، یہ جواب نسبتاً بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی وہی اشکال ہے کہ امام ترمذی نے بہت سی ایسی احادیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہیں، اور کسی حدیث کا صحیحین میں ہونا اس بات کی واضح علامت ہے کہ وہ صحیح کے معیار پر پوری اترتی ہے، پھر اُسے مرتبہ صحیح سے نیچے ”حسن صحیح“ قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ امام ترمذی نے ہر جگہ صحیح کے ساتھ حسن کی قید لگائی ہے، اگر اس جواب کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام ترمذی کے نزدیک کوئی بھی حدیث صحیح نہ ہو، اور اس بات کا بعد ظاہر ہے،

(۴) ان تمام اجزے کے مقابلہ میں بہتر جواب علامہ ابن دین العیڈ نے اپنی کتاب ”الافتراح“ میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حسن اور صحیح کی مہطلحاً میں تباہی

نہیں، کیونکہ یہ قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ ادنیٰ اور اعلیٰ درجات کے نام ہیں، ادنیٰ درجہ حسن ہے اور اعلیٰ درجہ صحیح ہے، اور ہر اعلیٰ درجہ ادنیٰ درجہ کو شامل ہوتا ہے، اگر حدیث ضعیف نہ ہو تو وہ حسن ہو، اور اگر اس میں صحیح کی شرائط بھی پائی جائیں تو وہ ساتھ میں صحیح بھی ہے، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، فکلاً صحیح حسن و لا عکس، گو یا حسن اور صحیح کے درمیان وہی نسبت ہے جو اصول فقہ میں ظاہر اور نص کے درمیان ہوتی ہے، یعنی عموم خصوص مطلق، فکلاً نص ظاہر و لا عکس، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس جواب کو پسند فرمایا اور اختیار کیا ہے،

اس نتیجہ کے بارے میں احتقر کی گزارش یہ ہے کہ اس جواب کو اس وقت صحیح مقرر کیا جا سکتا ہے جب یوں کہا جائے کہ حسن اور صحیح کے معاملہ میں امام ترمذیؒ کی یہ اپنی اصطلاح ہے، ورنہ جہاں تک اصول حدیث کے عام علماء کا تعلق ہے اگر ان کی اصطلاح کو اختیار کیا جائے تو یہ جواب صحیح نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان کے نزدیک حسن کی تعریف میں راوی کے ضبط میں نقصان لازمی شرط ہے، اور اس کی موجودگی میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہو سکتی، لہذا دونوں میں تباہی کی نسبت ہے، ظاہر اور نص کی مثال بھی ان لوگوں کے مذہب پر درست ہو سکتی ہے جو ظاہر اور نص میں عموم خصوص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، لیکن محققین کے نزدیک یہ مسلک درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ظاہر اور نص، دونوں میں تباہی ہے، کیونکہ نص کے لئے سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، اور ظاہر کے لئے عدم سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے حسن کی تعریف میں جمہور سے الگ ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، اگر یہ سارے حضرات علماء امام ترمذیؒ کی اس عبارت پر غور فرمائیں تو انہوں نے حسن کی تعریف میں لکھی ہے، تو شاید یہ اشکال ہی پیدا نہ ہوتا،

امام ترمذیؒ کتاب العلل میں صفحہ ۵۶۵ پر تحریر فرمایا ہے کہ ”وعلماؤنا فی ہذا الکتاب حدیث حسنہ فإنما اردنا حسن إسناده عندنا کل حدیث یؤتی لایکون فی إسناده من ینہم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذاً ویؤی من غیر وجہ نحو ذلک فیہ عندنا حدیث حسنہ“ امام ترمذیؒ کی اس تعریف کی رو سے حسن وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی متہم بالکذب نہ ہو اور اس میں شذوذ نہ ہو، جمہور کی طرح وہ راوی کے حافظہ کے نقصان کو حسن کے لئے شرط قرار نہیں دیتے، لہذا اس تعریف کی رو سے حسن اور صحیح میں عام خاص کی

نسبت ہونے کے تباہی کی، حسن عام ہے اور صحیح خاص، یعنی جس روایت پر امام ترمذیؒ کی حدیث حسن کی تعریف صادق آ رہی ہو، اگر وہ ساتھ ہی تام الضبط افراد سے مروی ہو، اور اس میں کوئی صحت بھی نہ ہو، تو وہ ساتھ ہی صحیح بھی ہوگی، اور اگر راوی تام الضبط نہ ہو یا اس کی روایت میں کوئی ملت پائی جا رہی ہو تو وہ صرف حسن ہوگی، صحیح نہیں، واللہ سبحانہ اعلم،

والصناجیحی ہذا الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، جامع ترمذی کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس کے مطابق اس عبارت سے امام ترمذیؒ کا منشاء یہ ہے کہ فضیلت و منو میں ایک حدیث حضرت صنابیحی سے مروی ہے، اُن کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہو گیا ہے، کیونکہ رواۃ حدیث میں صنابیحی نام کے تین حضرات ہیں،

① عبداللہ الصناجیحیؒ، یہ باتفاق صحابی ہیں، اور راجح قول کے مطابق حدیث فضل طور انہی سے مروی ہے،

② ابو عبداللہ الصناجیحیؒ، ان کا نام عبدالرحمن بن عسیلہ ہے، یہ مخضرمین میں سے ہیں یعنی حضور علیہ السلام کے ہم عصر ہیں، لیکن یہ جب حضور علیہ السلام کی زیارت کی نیت سے مدینہ طیبہ کی طرف چلے تو مقام ذوالخلیفہ پہنچ کر انھیں علم ہوا کہ صرف پانچ دن قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو چکی ہے، لہذا حضورؐ سے براہ راست اُن کا سماع ثابت نہیں اور انھوں نے جتنی مرفوع احادیث روایت کی ہیں، وہ سب مرسل ہیں، البتہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ان کا سماع ثابت ہے،

③ الصناجیح بن الاعسر الاحمسیؒ، یہ بھی باتفاق صحابی ہیں، اور ان کو بھی بعض اوقات صنابیحی کہہ دیا جاتا ہے، امام ترمذیؒ کی اس تشریح کا منشا یہ ہے کہ جس حدیث فضل طور کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ پہلے صاحب یعنی عبداللہ الصناجیحی سے مروی ہے، امام مالکؒ نے بھی اس کی تشریح کی ہے کہ فضل طور کی حدیث کے راوی عبداللہ الصناجیحی ہیں،

لیکن امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اُن کا کہنا یہ ہے کہ عبداللہ الصناجیحی کے نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، صنابیحی کا اطلاق صرف دو حضرات پر ہوتا ہے، ایک ابو عبداللہ عبدالرحمن بن عسیلہ، دوسرے صنابیح بن الاعسر الاحمسی، وہ فرماتے ہیں کہ دراصل فضل طور کی حدیث کے راوی ابو عبداللہ صنابیحی ہیں نہ کہ عبداللہ، اس لئے یہ حدیث مرسل ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ دراصل امام مالکؒ سے وہم ہو چکا

اور انہوں نے ابو عبداللہ کے بجائے عبداللہ صناہجی کا نام ذکر کر دیا، گویا ان حضرات کے نزدیک نہ تو عبداللہ صناہجی کے نام کا کوئی راوی موجود ہے اور نہ یہ حدیث اس کے مسند میں ہے، جامع ترمذی کے بعض مصری نسخوں پر عبارت کچھ اس طرح لکھی ہوئی ہے کہ جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ بھی امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کے ہم خیال ہیں، مصری نسخوں میں یہاں عبداللہ صناہجی کا کوئی ذکر نہیں، حضرت گنگوہیؒ نے اسی مصری نسخہ کو ترجیح دی ہے، تا کہ یہ امام بخاریؒ وغیرہ کے مطابق ہو جائے، لیکن دو کسر شراح نے جن میں حضرت شاہ صاحب وغیرہ بھی شامل ہیں اسی ہندوستانی نسخہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ مصری نسخہ میں کاتب سے عبارت چھوٹ گئی ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے "المثبت مقدم علی المثانی" اس لئے حقیقت یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے نقطہ نظر کی تردید کرنا چاہ رہے ہیں اور مؤرخانہ بن حجرؒ وغیرہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ امام بخاریؒ کا اس معاملہ میں امام مالکؒ کی طرف وہم کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ ان کی بنا پر اس بات پر ہے کہ عبداللہ صناہجی نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، حالانکہ یہ کہنا درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ صناہجی اور ابو عبداللہ صناہجی دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں، دونوں سے روایتیں مروی ہیں، اور کتب رجال میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ موجود ہے، اور فضل طبرانی والی روایت عبداللہ صناہجی سے مروی ہے ابو عبداللہ سے نہیں، لہذا یہ روایت مرسل بھی نہیں ہے، اس کے تفصیلی دلائل حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کی "ادجز المسالک" میں دیکھے جاسکتے ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ مَفْتَاَحَ الصَّلَاةِ الطَّهْوِ

محمود بن غیلان؛ تیسری صدی ہجری کے مشہور محدث ہیں، امام ابو داؤد کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ان سے روایتیں لی ہیں، باتفاق ثقف ہیں، سفیان؛ اس نام کے دو بزرگ معروف ہیں، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ، اتفاق سے دونوں بزرگ ہم عصر ہیں، اور دونوں کے اساتذہ و تلامذہ میں بھی عموماً اشتراک پایا جاتا ہے، لہذا دونوں میں امتیاز صرف نسب یا نسبت سے ہوتا ہے، اور جہاں پر نسب یا نسبت موجود نہ ہو وہاں یہ فرق کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس سے کون مراد ہیں، چنانچہ

اس مقام پر بھی شراح اس کی تعبیر میں حیران رہے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سفیان ثوری مراد ہیں، اور اس کا پتہ حافظ جمال الدین زلیحیؒ کی کتاب "نسب الراہی فی تخریج احادیث الہدایہ" سے چلا، کیونکہ انھوں نے مجمع طرانی کے حوالے سے یہی حدیث نقل کی ہے، اس میں سفیانؒ کے ساتھ صراحتاً "الثوری" کا لفظ مرقوم ہے، یہاں یہ واضح ہے کہ اس مقام پر سفیان کے بعد تخیل ہے، لیکن وہ کبھی ہوئی نہیں ہر شاید جامع ترمذی کے ابتدائی کاہنوں میں سے کسی نے چھوڑ دی ہے، یہاں سفیان مدثرؒ ہیں محمد بن بشار؛ ان کا لقب بُندار ہے، اور امام ترمذیؒ ہمیں ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کہیں لقب، مشہور محدث ہیں، بعض لوگوں نے ان کی تضعیف کی ہے، لیکن وہ بلاشبہ غلط ہے عبد الرحمن، اس سے عبد الرحمن بن ہمدی مراد ہیں، جو امام حدیث ہیں، اور امام احمدؒ کا ان کے بارے میں قول یہ ہے کہ عبد الرحمن کا کسی راوی سے روایت کرنا اس راوی کے ثقہ ہونے کی دلیل ہے،

محمد ابن الحنفیہ، حضرت علیؑ کے صاحبزادے ہیں، اور اپنی والدہ کی طرف منسوب ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

عبد اللہ بن محمد بن عقیل وھو صدوق، محدثین کی اصطلاح میں صدوق الفاظ تعدیل میں سے ہے، لیکن یہ تعدیل کا پچھلا مرتبہ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ راوی مہتمم بالکذب نہیں، یعنی قولی اور عملی طور پر تو عادل ہے، البتہ حافظ میں کچھ نقص ہے، چنانچہ بعض راویوں کے بارے میں اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں، صدوق لمارھام یا صدوق سوء الحفظ یا صدوق یخلط، اس کے علاوہ اس کے ساتھ "لیتن الحدیث" اور "تھیہ لبین" جیسے الفاظ بھی جمع ہو جاتے ہیں، ان الفاظ تعدیل سے حدیث صحت کے مرتبہ سے گرجاتی ہے، البتہ سوہ حافظ شدید نہ ہو تو حسن ہو سکتی ہے،

قال محمد وھو مقارب الحدیث، اس کو بعض ناواقف لوگوں نے الفاظ جرح

لہ قال تحت السخاوی "ہو علی الحدیث بالکسر الخ ووسط الیہ فی الی درجۃ السقوط ولا یجلا نہ دہو نوح مدہ و من منہلہا باوجہ من ابن الغزالی (کنز)، وابن دحیہ و البطلوسی وابن رشید فی رحلہ، قال و معنایا یقارب الناس فی حدیثہ و یقاربونہ ای یس حدیثہ بشاذ و لا منکر و قال و ما یدنگ علی ان مرادہم ہذا لفظ ہذا المعنی ما قالہ الترمذی فی آخر باب من فضائل الجہاد من ہامد و قد جزی لہ ذکر اسماعیل بن رافع فقال ضعف بعض اہل

میں سے سمجھ لیا ہے، لیکن حقیقتاً یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے، لیکن تعدیل کے لحاظ سے ہلکا لفظ ہو، حافظ عراقی نے اس لفظ کو تعدیل کے چھٹے مرتبہ میں سے شمار کیا ہے، اس لفظ کے معنی ہیں درمیانی حدیث والا، بعض نے اس لفظ کو بکسر الزاڑ ضبط کیا ہے، یعنی "مَقَارِبُ الْحَدِيثِ" اس صورت میں مطلب یہ ہو کہ "حدیثہ یقارب حدیث غیروہ" اور بعض نے بفتح الزاڑ ضبط کیا ہے، یعنی "مَقَارِبُ الْحَدِيثِ" اس کا مطلب یہ ہو "حدیث غیروہ یقارب حدیثہ" لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، حافظ عراقی نے بفتح الزاڑ اور بکسر الزاڑ دونوں کو الگ الگ لفظ شمار کیا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "الفیہ" میں لکھتے ہیں:

صالح الحدیث او مقاریرہ ۛ جیدہ حسنہ معتارہ ۛ
حدیث کے متن پر پوری تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

عن شعبۃ، یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں، اپنے زمانے میں "امیر المؤمنین فی الحدیث" کہلاتے تھے، جرح و تعدیل کے باب میں سب سے پہلے انہوں نے کلام کیا، امام بخاری فرماتے ہیں:

"لولا شعبۃ لما عرف الحدیث فی العراق"

عبد العزیز بن صہیب، تابعی ہیں اور با اتفاق ثقہ ہیں،

أَدَا دَخَلَ الْخَلَاءَ، اس سے مراد بیت الخلاء ہے، خلاء کے لفظی معنی تہائی کی جگہ یا خالی جگہ کے ہیں، چونکہ ایسے مقامات تضاہر حاجت کے لئے مستعمل ہوتے تھے، اس لئے اس لفظ کے معنی ہو گئے تضاہر حاجت کی جگہ، عربی زبان میں اس معنی میں بہت سے الفاظ مستعمل ہیں، امثالہ میں بھی "الخلاء" کے علاوہ اس کے لئے "کنیف"، "خشن"، "مراض"، "مذہب"، "منصم" کے الفاظ مستعمل ہیں، درحقیقت یہ سب کنایات ہیں، آجکل اہل صحرا اس کو "بیت الادب" اور "بیت الطہارۃ" کہتے ہیں، اور اہل حجاز اسے "مستراح" کہتے ہیں،

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخُبَيْثِ وَالْخُبَيْثِ أَوِ الْخُبَيْثِ وَالْخُبَيْثِ، راوی کرہاں مشک ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وَالْخُبَيْثِ كَالْفِظِ اسْتِعْمَالَ فَرَمَا يَأْخُبُ اشْتِ كَا، لیکن حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ راوی کا یہ مشک درست نہیں، صحیح روایت "الخبائث" والی ہو جیسا کہ آئندہ روایت میں حماد بن زید کے طریق سے اس کی صراحت موجود ہے، لہذا مسنون دُعا یہ ہو،

اللهم انى اعوذ بك من الغيب والخبايا

پھر خباثت کے بارے میں اتفاق ہو کہ بیخوشیہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد مؤنث شیاطین ہیں، البتہ "الغیب" کے بارے میں اختلاف ہو، علامہ خطابی اصلاح خطا المحدثین میں فرماتے ہیں کہ اصحاب حدیث لفظ خباثت کو بسکون الباء روایت کرتے ہیں، اور علامہ ابو عبد اللہ نے بھی اس لفظ کو اسی طرح نقل کیا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ لفظ بار کے ضمہ کے ساتھ ہے، یعنی خباثت جو کہ غیب کی جمع ہے، اور خباثت بسکون الباء تو مصدر ہے، لیکن احقر کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو دونوں طریقے سے پڑھنا درست ہے، البتہ اگر اس لفظ کو ساکن الباء پڑھا جائے تب بھی یہ غیبیت کی جمع ہوگی، کیونکہ اہل عرب فُعَل کے وزن پر آنے والی جمع کو بحزرت بسکون الباء پڑھتے ہیں، بہر حال "خباثت" اور "خباثت" سے شیاطین مراد ہیں، خباثت سے ذکور اور خباثت سے اناث،

وخلی بیت الخلاء کے وقت شیاطین سے استعاذہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اور اس جیسے دوسرے گندگی کے مقامات شیاطین کے مراکز ہوتے ہیں، اور قضاء حاجت کے وقت انسانوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کشف عورت کے وقت شیاطین انسانوں سے کھینٹے ہیں، حضرت سعد بن عبادہ کی وفات اسی طرح واقع ہوئی کہ وہ قضاء حاجت کے لئے گئے پھر بعد میں وہیں مردہ پائے گئے، اُس وقت ایک پُراسرار آواز مسمیٰ گئی، جیسے کوئی یہ شعر پڑھ رہا ہو:

قتلنا سیدنا الخنزیر۔ رج سعد بن عبادہ و زمینا بہ سمین فلم نخط خوادہ

معلوم ہو کہ یہ ایک جنی کی آواز تھی جس نے حضرت سعد کو قتل کیا تھا۔

پھر اس میں یہ کلام ہوا ہے کہ یہ دعا، کس وقت پڑھنی چاہئے، بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت ذباب الی الخلاء کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر

لہ قال الخطابی فی اصلاح خطا المحدثین، قال ابن الاعرابی، اصل الخباثت فی کلام العرب المکر وہ فان کان من الکلام فهو نجس وان کان من الملل فهو الکفر وان کان من العلماء فهو الحرام وان کان من الشراب فهو العتار واصحاب خطا المحدثین للخطابی من ولجنتہ الشیبة التوریتہ بالقاہرۃ ۳۵۵ (م ۱۳)

لہ محمد بن سیرین قال، بینا سعد بن عبادہ قاتما بول فانت فکتہ (و فی نسفہ قتلنا) الحق۔ قتلنا سید الخنزیر الخ
اخریہ الحارث بن ابی اسامۃ (المطالب العالیۃ ۱/۸) و فی حاشیئہ، عوادہ امیش للطرانی وقال ابن سیرین

لم یدرک سعد بن عبادہ (۱/۶۶۶) ۱۲

انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء اور اگر صحرا میں ہو تو قبیل کشف العورة پڑھنی چاہئے، جب پور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعاء نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے، لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف سے پہلے دخول خلاء کے بعد بھی پڑھ لینا چاہئے امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں "اذا دخل الخلاء قال" کے الفاظ آئے ہیں جن سے متبادر یہی ہے کہ دخول خلاء کے بعد بھی دعاء پڑھی جاسکتی ہے، جب پور کے نزدیک "اذا دخل الخلاء" "اذا اراد ان يدخل الخلاء" کے معنی میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث "الادب المفرد" میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے، "قال حدثنا ابو النعمان ثنا سعيد بن زيد ثنا عبد العنيز ابن صهيب في انس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يدخل الخلاء قال اللهم اني اعوذ بك الخ" اس کے علاوہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی مامور بہ اذاکے ساتھ متعلق کیا جائے تو اس کی میں پور بہ ہوتی ہیں:-

① مامور بہ کی ادائیگی اذاکے دخول سے پہلے واجب ہو جیے "اِذَا مُمِّمٌ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْتَمِدْ وَأَوْجُوهُكَ"۔

② مامور بہ کی ادائیگی دخول اذاکے ساتھ ساتھ واجب ہو جیے "اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ يَا اِذَا قُرِئَتْ فَحْتَسِبْ"۔

③ مامور بہ کی ادائیگی دخول اذاکے بعد ہو جیے "اِذَا احْتَلَسْتُمْ فَاَصْطَادُوا" امام مالکؒ یہاں اگرچہ تیسرے معنی کو لیتے ہیں، لیکن جب پور پہلے معنی کو لیتے ہیں اور اس کی وجہ تریح یہ ہے کہ بیت الخلاء گندگی اور ناپاکی کا مقام ہے، وہاں جا کر ذکر و دعاء اور استعاذہ ادب کے خلاف ہے،

امام مالکؒ حضرت عائشہ رضیٰ عنہا کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "کانت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذکر الله عز وجل على كل احيانه را ابوداؤد کتاب الطهارة باب في الرجل يذکر الله تعالیٰ علی غیر طهر، لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشف عورة کے بعد بھی دعاء کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر معمول نہیں، یا تو اس میں کسک کا لفظ "و اذیتا من کل شیء" کی قبیل سے ہے،

اور لفظ "کُلُّ" اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے، اور لفظ "ذکر" ذکر سانی کے بجائے محض یاد کرنے کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

ذکرتک والخطی یخطر بیننا ۛ وقد نملت من المثلثفہ التمر
 شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث ازکار مترارہ پر مجبول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص نماز
 مواقع اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے
 شب و روز کی ہر مصروفیت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے،

وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب، اضطراب کے لفظی معنی حرکت
 کے ہیں، پھر یہ لفظ اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور اصول حدیث کی مہلح میں
 اضطراب کا مطلب یہ ہے کہ کسی حدیث کی روایت میں راویوں کا اختلاف واقع ہو جائے اور یہ
 چیز حدیث کو ضعیف بنا دیتی ہے، اگر راویوں کا اختلاف سند میں ہو تو اضطراب فی الاسناد
 کہلاتا ہے، اور اگر اضطراب متن میں ہو تو اضطراب فی المتن کہلاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر
 اضطراب کو رفع کیا جا سکتا ہو تو رفع ہونے کے بعد حدیث مضطرب صحیح ہو جاتی ہے، اور اگر اضطراب
 رفع نہ ہو سکے تو وہ حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہوتی ہے،

پھر اضطراب کو رفع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ روایتوں میں تطبیق دی جائے
 اور دوسری کہ کسی ایک روایت کو صحیح یا راجح قرار دے کر باقی روایتوں کو غلط یا مرجوح قرار
 دیا جائے، علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی (۱۶۹) میں اور حافظ ابن صلاح نے مستدرم
 (۸۴۲ لور ۱۹) میں اور حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث (۲۲۳/۱) میں لکھا ہے کہ اضطراب کی صورت
 میں کسی ایک روایت کو اس کے راوی کے احفظ ہونے یا مروی عندہ کے ساتھ زیادہ طول صحبت
 رکھنے کی بنا پر ترجیح دیدی جائے تو اضطراب رفع ہو جاتا ہے،

امام ترمذیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث کی طرف، وفی الباب میں اشارہ
 فرمایا ہے، اور اس کا اضطراب ذکر کیا ہے وہ ابو داؤد وغیرہ میں مروی ہے، اور اس کے الفاظ میں

لہ قال العراقی فی الفیئۃ " مضطرب الحدیث ما قد وردا ۛ مختلفا من واحدنا زیدا
 فی متن او فی سندان اضعف + فی تادی الخلفا مان رجع
 بعضا لوجہ لم یکن مضطربا + والحکم للراجح ما وجبا ۱۳

”ان هذه الحوشى محتضرة فاذا أتى احدكم الخلاء فليقل اعوذ بالله من الخبث
والنجاسة“ (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۷) کتاب الطہارۃ باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء (۶)

حضرت زید بن ارقمؓ کی مذکورہ حدیث میں امام ترمذیؒ نے جس اضطرابِ سند کا ذکر
کیا ہے اسے سمجھنے کے لئے یہ پہلے ذہن نشین کر لیجئے کہ حضرت قتادہؒ اس حدیث کے مدارِ الاسناد
میں ان سے ان کے چار شاگردوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، اور چاروں کے طریقِ روایت میں
اختلاف ہے، وہ کچھ طریقے یہ ہیں:-

① هشام الدستوائی عن قتادہ عن زید بن ارقم،

② سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ عن القاسم بن عوف الشیبانی عن زید بن ارقم،

③ شعبہ عن قتادہ عن النضر بن انس عن زید بن ارقم،

④ معمر عن قتادہ عن النضر بن انس عن ابيہ انس،

اس طرح اس روایت کی سند میں تین اضطرابیت پائے جاتے ہیں،

پہلا اضطراب یہ ہے کہ قتادہؒ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے یا نہیں؟ هشام

کی روایت میں کوئی واسطہ نہیں، باقی تینوں کی روایت میں واسطہ موجود ہے،

دوسرا اضطراب اس میں ہے کہ اگر قتادہؒ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے تو وہ

کونسا ہے، سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں وہ واسطہ قاسم بن عوف الشیبانی ہیں اور شعبہ

اور معمر کی روایت میں اسطہ نضر بن انس ہیں،

تیسرا اضطراب اس میں ہے کہ صحابی کون ہیں، معمر کی روایت میں صحابی حضرت انسؓ

ہیں اور باقی تینوں کی روایت میں حضرت زید بن ارقمؓ ہیں، یہ کُل تین اضطرابات ہوئے،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے ان اضطرابات کے بارے میں سوال

کیا تو امام بخاریؒ نے فرمایا کہ ”یحتمل ان يكون قتادہ رضی عنہما جسدًا، یہ تو ظاہر ہے

کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس اضطراب کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے لیکن

اس سے کون کون سا اضطراب کس طرح رفع ہوا، اس کی تشریح میں شرح حیران رہے ہیں

اس تشریح کا مدار اس بات پر ہے کہ عنہما، کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

محشی نے اس ضمیر کا مرجع حضرت زید بن ارقمؓ اور نضر بن انسؓ کو قرار دیا ہے، اور اس

بات کی کوشش کی ہے کہ امام بخاریؒ کے اس قول سے تینوں اضطرابات رفع ہو جائیں اور

وہ اس طرح کہ امام بخاریؒ نے ان تمام روایات کو صحیح قرار دیا ہے اور ان میں تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ بہ ممکن ہو کہ قتادہؒ نے بہ حدیث حضرت زید بن ارقمؒ سے بھی روایت کی ہو، خواہ بلا واسطہ، کما فی حدیث قتادہؒ ہشام یا بلا واسطہ کما فی حدیث سعید و شعبہ، اور حضرت نضر بن انسؒ سے بھی روایت کی ہو، خواہ عن زید بن ارقمؒ کما فی روایت شعبہ یا عن ابیہ انسؒ کما فی حدیث سعید، حضرت گنگوہیؒ کا میلان بھی اسی توجیہ کی جانب ہے، اس توجیہ کے مطابق چاروں روایات صحیح ہو جاتی ہیں، اور تینوں مضطرابات میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے،

امام بخاریؒ کے اس قول کی دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "عنہما" کی ضمیر کا مرجح قاسم بن عوف اور زید بن ارقمؒ ہیں، اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف پہلے مضطراب کو رفع کیا ہے جو ہشام اور سعید کے درمیان واقع ہوا ہے، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قتادہؒ نے یہ روایت براہ راست حضرت زیدؒ سے سنی جسے ہشام کے سامنے بیان کر دیا، اور قتادہؒ نے یہی روایت قاسم بن عوفؒ کے واسطے سے بھی سنی جسے سعید کے سامنے بیان کر دیا، باقی دوسرے اور تیسرے مضطراب کا جواب امام بخاریؒ نے نہیں دیا، کیونکہ اس کی تطبیق انھیں مستحضر نہیں تھی،

تیسری توجیہ امام بخاریؒ کے اس قول کی حضرت شاہ صاحبؒ نے کی ہے، اور وہ یہ کہ "عنہما" کی ضمیر کا مرجح قاسم بن عوفؒ اور نضر بن انسؒ ہیں، امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف اس دوسرے اختلاف میں تطبیق پیدا کی ہے جو سعید اور شعبہ کے درمیان واقع ہوا، یعنی قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقمؒ کے درمیان واسطہ کون ہے؟ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ قتادہؒ نے حضرت زید بن ارقمؒ کی یہ حدیث ایک مرتبہ قاسم بن عوفؒ سے سنی ہو، جسے سعید نے روایت کیا، اور ایک مرتبہ نضر بن انسؒ سے سنی ہو، جسے شعبہ نے روایت کیا، رہا پہلا اختلاف سو اس میں تطبیق پیدا کرنے کی ضرورت اس لئے نہیں تھی کہ اس میں ہشام کی روایت غلط ہو، کیونکہ حضرت قتادہؒ کا سماع حضرت انسؒ کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں، کما صرح بہ الحاکم فی معرفة علوم الحدیث، اور جب سماع ثابت نہیں تو بلا واسطہ روایت کرنے کا احتمال ہی نہیں،

رہا تیسرا مضطراب سو اس میں معمر کی روایت غلط ہے، اور ان سے دہم ہوا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے صراحت لکھا ہے کہ "حدیث معمر عن النضر بن انسؒ فی ہذا وہم" جب ثابت

ہو گیا کہ ہشام اور عمرو دونوں کی روایتیں غلط ہیں تو پہلا اور تیسرا اضطراب خود بخود ختم ہو گیا، آج
 کہ ایک شخص کو ترجیح ہو جائے تو اضطراب باقی نہیں رہتا، اب صرف دوسرا اضطراب باقی رہ گیا تھا امام
 بخاری نے اس کو دور کر دیا۔

یہ تیسری توجیہ کئی اعتبار سے راجح معلوم ہوتی تھی، لیکن بعد میں احقر کو ایک ایسی دلیل مل گئی
 جس کی وجہ سے یہ توجیہ تقریباً یقینی طور پر متعین ہو جاتی ہے، اور پہلی دونوں توجیہات غلط ثابت
 ہوتی ہیں، اور وہ یہ کہ ابن حبان اپنی صحیح میں بھی روایت خود شعبہ ہی سے دو طریق سے نقل کرتے ہیں
 * قال اخبرنا محمد بن اسحاق بن سعيد السعدي ناعلي بن خشم انبا ناعيسى بن
 يونس عن شعبة عن قتادة عن القاسم الشيباني عن زيب بن ارقم الخ، اس کے بعد
 ابن حبان دوسرا طریق نقل کرتے ہیں: * لنا عمرو بن محمد الهمداني نا محمد بن عبد الله بن
 نا خالد بن العارث عن شعبة عن قتادة قال سمعت النضر بن انس يحدث عن
 بن ارقم الخ، فذكره في نسخة " (ذکر ہوا المہیشی فی موارخ الظنمان الی زوائد ابن حبان ۲۲۱)
 (الودعة ۱۳۵) اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ اور سعید کے درمیان دو حقیقت کوئی اختلاف نہیں
 ہے، کیونکہ خود شعبہ بھی سعید کی طرح قاسم بن عرف سے روایت کرتے ہیں،

حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ توجیہ اور تمام باتیں توجیح اور قابلِ فہم ہیں، لیکن ایک بات
 محلِ نظر ہے، اور وہ یہ کہ ہشام کی طرف قطع طور پر غلطی کی نسبت کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے
 کہ کسی وقت خود قتادہ نے اس روایت کو زید بن ارقم سے مسلماً نقل کیا ہو جسے ہشام نے سنکر
 روایت کر دیا ہو، البتہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہشام کی روایت سعید اور شعبہ کے مقابلہ میں مزبور ہو
 بہر حال یہ تینوں اضطرابات مختلف طریقوں سے رفع ہو گئے، پہلا اضطراب ہشام کی روایت کو غلط
 یا مزبور قرار دینے کے دوسرا اضطراب تطبیق پیدا کر کے تیسرا اضطراب مخرج کی روایت کو غلط قرار دینے کے
 اب یہ روایت قابلِ استدلال ہے، واللہ سحانة اعلم،

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَخْرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

حق ثناء محمد بن حمید بن اسماعیل، اس سندر کے بیان میں جامع ترمذی
 کے نسخے مختلف ہیں، ہمارے تمام ہندی نسخوں میں سند اس طرح مذکور ہے، لیکن قاضی ابو بکر
 بن العربی نے "عارضة الاحوزی" کے متن میں یہ سند اس طرح نقل کی ہے: "حدثنا محمد

بن اسمعیل قال حدثنا حمید قال قال حدثنا مالک "بیشتر مصری نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے، بعض قلمی نسخوں میں اس طرح ہے کہ حدثنا احمد بن محمد بن اسمعیل قال حدثنا مالک از ابن نخوع بن مرزوق ہے کہ حدثنا ابن اسمعیل قال حدثنا ابن یونس ابن اسمعیل یہ آخری نسخہ صحیح اور باقی غلط ہیں ہمارا نسخہ اس نے غلط ہے کہ امام ترمذی کے اساتذہ اور مالک بن اسمعیل کے شاگردوں میں محمد بن حمید بن اسمعیل نام کے کوئی راوی نہیں ہیں، قاضی ابوبکر بن عربی کا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ محمد بن اسمعیل یعنی امام بخاری کے اساتذہ میں حمید نام کے کوئی استاذ نہیں ہاں حمیدی ہیں، اور قلمی نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذی کے اساتذہ میں احمد بن محمد بن اسمعیل نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتب رجال میں موجود نہیں لہذا آخری نسخہ ہی صحیح ہے اور محمد بن اسمعیل سے مراد امام بخاری ہیں، اس کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقی نے یہ حدیث محمد بن اسمعیل قال حدثنا مالک بن اسمعیل کی سند سے روایت کی ہے، نیز امام بخاری نے "الادب المفرد" میں اس حدیث کو اس سند سے روایت کیا ہے کہ حدثنا مالک بن اسمعیل عن اسرائیل عن یوسف "اس سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے پہلے تین نسخوں میں کاتب سے غلطی ہو گئی،

حدثنا مالک بن اسمعیل الکوفی، یہ تیسری صدی ہجری کے معروف محدث ہیں امام بخاری کے استاذ ہیں، ابن معین کا قول ہے "لیس باذکوفۃ اتقن منہ" عن یوسف بن ابی بردۃ، یہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے پوتے ہیں، اور باتفاق نعت ہیں،

عظرا نذک، بعض نے کہا کہ یہ مفعول بہ ہے، اور اس کا عامل "اطلب" یا "اسئل" مخذوف ہے، بعض نے کہا کہ یہ مفعول مطلق ہے اور اس کا عامل "اعظف" مخذوف ہے، دوسرا قول زیادہ صحیح ہے، مشہور بخاری فاضل رضی نے لکھا کہ مفعول مطلق کا عامل چار مقامات پر قیاساً واجب المخذوف ہوتا ہے،

① مصدر اپنے فاعل کی طرف بواسطہ حرکت جر مضاف ہو، جیسے؛ تبألت، سحقتک، بعدک، بؤسالتک،

② مصدر اپنے فاعل کی طرف بلا واسطہ حرکت جر مضاف ہو، جیسے عقلتک،

③ مصدر اپنے مفعول کی طرف بواسطہ حرکت جر مضاف ہو، جیسے؛ شکرتک، حمدتک،

۳) مصدر اپنے مفعول کی طرف بلا واسطہ خروج بر مسنأ ہو، جیسے: معاذ اللہ، سبحان اللہ منوم ہو کہ غفر انک کا عامل بھی درجاً محذوڑ ہو، کیونکہ یہ بھی دوسری صورت میں داخل ہے، پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ خروج من الخلاء کے وقت مغفرت کا کیا موقع ہے؟ اس کے دسیوں جوابات دیئے گئے ہیں جن میں سے زیادہ بہتر اور مشہور یہ ہیں:-

① ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر فرماتے رہتے تھے، لیکن خلا میں ذکر سنانی کا سلسلہ منقطع رہتا تھا، اس انقطاع ذکر سنانی پر آپ نے استغفار فرمایا،

② دوسرا جواب حضرت گنگوہیؒ نے یہ دیا ہے کہ قضاے حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے، اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استعنا کرنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ یہ استغفار استغفار کا موجب ہوگا، اس لئے "غفر انک" کہنے کی تعلیم دی گئی،

③ تیسرا جواب حضرت مولانا خلیل احمد صاحب ہزار پوریؒ نے "بذل الجود" (ص ۲۰ ج ۱) میں یہ دیا ہے کہ فضیلت کا انسان کے جسم سے نکل جانا اس کی صحت و زندگی کے لئے اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، یہ استغفار اس لئے رکھا گیا ہے کہ انسان اس نعمت کا حق شکر ادا نہیں کر سکتا،

④ چوتھا جواب علامہ مغربیؒ نے ابوداؤد کی شرح میں لکھا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں سب سے پہلے قضا، حاجت کا اتفاق ہوا تو اس کی رائحہ کر سیہ کو انھوں نے اپنے اکل شجر کی غرست سمجھا، اور اپنی کوتاہی کا استغفار کر کے مغفرت طلب کی، پھر یہ سلسلہ ان کی اولاد میں بھی جاری رہا، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ علامہ مغربیؒ کے نقل پر اعتماد نہیں، کیونکہ وہ رطب دیا بس صحیح کر دیتے ہیں،

⑤ سب سے بہتر توجیہ حضرت مولانا بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے معارف مستنن میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ "غفر انک" درحقیقت شکر کے مفہوم میں آیا ہے، سبب تو یہ ہے کہ اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اہل عرب کے یہاں یہ محاورہ معروف ہے "غفر انک لا کفر انک" اس محاورہ میں لفظ "غفر انک" شکر کے معنی میں آیا ہے، جیسے "کفر انک" کے مقابلے میں معلوم ہوا، اس لئے یہاں بھی یہی معنی مراد لئے جائیں، تو بیات صاف ہو جاتی ہے، اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی کہ ابن ماجہ (ص ۲۶) ابوالہار گوسدنا باب ما یقول اذا خرج من الخلاء

میں حضرت انسؓ سے اور نسائی میں حضرت ابو ذرؓ سے خرینج من الخلاء کے وقت یہ دعا منقول ہوئی
 ”الحمد لله الذی اذہب عنی الذی وعاذانی“

حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے یہاں ایک دوسرا سوال یہ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 معصوم تھے، نیز آپ کے لئے ”ما تقدم وما تفرغ“ کی معافی کا اعلان کیا گیا تھا، پھر آپ کو استغفار
 کی کیا ضرورت تھی؟ اگر ”غفرانك“ کو شکر کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ سوال بھی باقی نہیں رہتا
 اور جو لوگ اسے استغفار پر ہی محمول کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار
 مغفرتِ عامہ کے اعلان سے پہلے تھا، یا پھر آپ تعلیم امت کے لئے ایسا کرتے تھے، اور بعض حضرات
 نے یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات میں ہر لحظہ ترقی ہوتی رہتی تھی، جب آپ
 ترقی کا کوئی اگلا درجہ طے فرماتے تو سابقہ درجات تقصیر معلوم ہوتے تھے، آپ اس سے استغفار
 فرماتے تھے،

بہر صورت خرینج من الخلاء کے وقت ”غفرانك“ کتنا مستنون ہے، اور ابن ماجہ وغیرہ کی
 روایتوں میں ”الحمد لله الذی اذہب عنی الذی وعاذانی“ کے الفاظ آئے ہیں، کما مر
 دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ کبھی آپ یہ دعا پڑھتے تھے اور کبھی وہ، علماء نے فرمایا کہ دونوں کو جمع
 کر لینا بہتر ہے،

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ شریعت میں خاص خاص مواقع پر جو دعائیں اور اذکار
 منقول ہیں ان کو مصطلح میں احوال متوارثہ کے اذکار کہا جاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ
 نے ”حجۃ اللہ الباقیہ“ میں لکھا ہے کہ دراصل انسان کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ ہر وقت ذکر الہی میں
 مشغول رہے، لیکن انسان اس سے عاجز ہے، اس لئے کبھی کبھی ذکر کر لینا اس فریضہ کو ادا کر سکتا
 ہے، لیکن عموماً اس سے غفلت ہو جاتی ہے، شریعت نے احوال متوارثہ کی دعائیں اس لئے مقرر
 کر دی ہیں کہ اس غفلت کا سد باب ہو سکے،

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ احوال متوارثہ میں دعا کے وقت ہاتھ اٹھانا غلط
 سنت ہے، رفع الیدین عند التعارُف صرف احوال غیر متوارثہ کے ساتھ مخصوص ہے،

قال ابو عیسیٰ ہذا احدیث حسن غریب؛ امام ترمذیؒ بحضرت حسن اور غریب
 کو جمع کرتے ہیں، جمہور کے نزدیک حسن اور غریب کی جو تعریفیں مشہور ہیں ان کی رو سے اس میں
 کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ حدیث کے

حسن ہونے کا تعلق راوی کے حفظ اور عدالت سے ہے اور غریب کا تعلق راوی کے منفرد ہونے سے
 لہذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لیکن: امام ترمذیؒ کے قول میں اشکال اس لئے پیدا ہو گیا کہ انھوں نے
 حدیث حسن کی جو تعریف کتاب لعل میں ذکر کی ہے، وہ جمہور کی تعریف سے مختلف ہے، امام
 ترمذیؒ نے حسن کی یہ تعریف کی ہے ”کل حدیث یروى لایکون فی اسنادہ من یتہم
 بالکذب ولا یکون الحدیث شاذاً او یروى من غیر وجہ نحوذالک فهو عندنا
 حدیث حسن“ اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث حسن ہونے کے لئے تعدد
 طرق ضروری ہے، دوسری طرف غریب کی تعریف انھوں نے اس طرح کی ہے ”کل حدیث
 یروى ولا یروى الا من وجہ واحد“ اس کا تقاضا یہ ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن اور
 غریب میں منافیات ہے، اس لئے یہ اشکال پیدا ہوا کہ امام ترمذیؒ ”هذا حدیث حسن غریب“
 کیوں کہتے ہیں؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں؛

بعض علماء نے یہ جواب دیا کہ بعض مرتبہ پوری سند میں تقریباً کسی ایک راوی کا ہونا
 جسے دار اسناد کہتے ہیں، مدار اسناد چونکہ ایک ہی راوی ہے، اس لئے اس حدیث کو غریب کہہ دیا گیا
 اور مدار اسناد سے پہلے چند متعدد طرق سے مروی ہو اس لئے اسے حسن کہہ دیا گیا، لیکن یہ جواز
 ضعیف ہے، اس لئے کہ اس طرح تو ہر غریب حدیث حسن ہو سکتی ہے، کیونکہ کہیں نہ کہیں پہنچ کر
 تو طرق متعدد ہو ہی جاتے ہیں،

اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے شرح منجہ میں دوسرا جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے کتاب لعل
 میں حسن کی جو تعریف کی ہے وہ صرف اس حدیث حسن کی تعریف ہے، جس کے ساتھ غریب کا لفظ
 نہ ہو، اور جہاں امام ترمذیؒ حسن غریب کہتے ہیں وہاں جمہور کی اصطلاح کا حسن مراد لیتے ہیں، نہ کہ اپنی
 اصطلاح کا، اور جمہور کی اصطلاح میں حسن غریب کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے،

اور حافظ ابن صلاح نے اپنے مقدمہ میں ایک دوسرا جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ
 نے کتاب لعل میں حسن وغیرہ کی تعریف کی ہے، اور جس جگہ وہ حسن کے ساتھ غریب کو جمع کرتے
 ہیں وہاں حسن سے حسن لفظ مراد ہوتا ہے،

لیکن یہ سائے جوابات بعید معلوم ہوتے ہیں، سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے
 دیا، وہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ترمذیؒ کی کتاب لعل والی عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس جہت
 کا جواب خود بخود نکل آتا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کتاب لعل میں لکھتے ہیں ”و ما ذکونا فی هذا“

انکتاب حدیث غریب فان اهل الحدیث یتستغرون الحدیث لمعنی، ورتب حدیث
 یكون غریباً لا یترد فی الآمن وجه واحد“ پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں :-
 ”ورب حدیث انما یتستغرب لزیادۃ تكون فی الحدیث“ پھر اس کی مثال دینے کے بعد
 فرماتے ہیں ”ورب حدیث یتروزی من اوجہ کثیرۃ وانما یتستغرب لعالی الاسناد“
 اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کے غریب ہونے کی تین صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ اس کا
 مدار واقعہ ایک ہی راوی پر ہو، اور اس کے سوال کے کوئی روایت نہ کرنا ہو، یہ قسم تو امام ترمذی کی
 کی مطابح کے مطابق حسن کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، حدیث کے غریب ہونے کی دوسری صورت
 یہ ہے کہ حدیث مجموعی طور پر تو بہت سے راویوں سے اور متعدد طرق سے مروی ہو، لیکن ان میں
 سے کسی طریق میں متن کے اندر کوئی ایسی زیادتی پائی جا رہی ہو جو دوسرے کسی طریق میں نہ ہو، ایسی
 صورت میں اصل حدیث تو غریب نہیں ہوتی لیکن جس طریق میں زیادتی پائی جا رہی ہے اس کو زیادتی
 کی وجہ سے غریب کہہ دیتے ہیں، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہو،
 لیکن کسی ایک طریق میں سند کے اندر کوئی زیادتی پائی جا رہی ہو تو وہ طریق غریب ہوتا ہے، اور اسناد کی
 تبدیلی کی وجہ سے اس حدیث کو غریب کہہ دیتے ہیں،

اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذیؒ جہاں حسن کو غریب کے ساتھ جمع
 کرتے ہیں وہاں غریب سے مراد آخری دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی اصل حدیث متعدد طرق سے
 مروی ہونے کی بنا پر حسن ہوتی ہے، لیکن سند یا متن میں کوئی تفرق آجائے جس کی بناء پر
 امام ترمذیؒ اس کو ساتھ ساتھ غریب بھی کہہ دیتے ہیں،

ولا یصرف فی ہذا الباب الا حدیث عاشقہ رضی

امام ترمذیؒ کا یہ قول محل نظر ہے، اس لئے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے
 علاوہ پانچ اور حدیثیں مروی ہیں :-

لے بلکہ پانچ سے زائد چنانچہ ابن ہشام نے عمل ایوم واللیلۃ من ، باب ما یقول اذا خرج من الخلاء کے تحت
 حضرت انس بن مالک کی روایت نقل کی ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال لعمر اللہ
 الذی احسن الی فی اول ذلہ واخرہ“ اگرچہ اوپر ابن ماجہ کے حوالے سے حضرت انسؓ ہی کی ایک روایت کر کے بائیں ہواد
 آئے بھی آ رہی ہیں لیکن چونکہ اس کے الفاظ میں اور اس حدیث کے الفاظ میں فرق واضح ہے اس لئے مذکورہ
 حدیث مستقل شمار کی جا سکتی ہے، مرتبہ عنہ

① ابن ماجہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خروج من الخلاء کے وقت یہ دعا پڑھی تھی: الحمد لله الذي اذهب عني الاذی وعافاني، ص ۲۶، باب الطهارة، باب ما يقول اذا خرج من الخلاء،

② ابن السنی کی عمل اليوم واللیلة ص، باب ما يقول اذا خرج من الخلاء کے تحت حضرت ابو ذرؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے کہ کان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذی وعافاني،

③ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۵۰) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دعا پڑھنا منقول ہے: الحمد لله الذي اخرج عني ما يؤذي بي وامسك علي ما ينعني، «كتاب الطهارة» باب الاستنجاء،

④ ابن الجوزیؒ نے کتاب لعل میں یہی الفاظ حضرت ہسمل بن خثیمہ کی روایت سے نقل کئے ہیں،

⑤ عمل اليوم واللیلة باب ما يقول اذا خرج من الخلاء ص ۸ کے تحت حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني اعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المغبث الشيطان الرجيم واذا اخرج قال الحمد لله الذي اذقني لذته وابقني قوته واذهب عني اذاه،

لہذا ان احادیث کی موجودگی میں امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث معروف نہیں، بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ پانچوں احادیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اور امام ترمذیؒ کا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث سند قوی سے ثابت نہیں، لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ امام ترمذیؒ "وفي الباب عن فلان وفلان" کہہ کر جن احادیث کا حوالہ دیتے ہیں ان میں صحیح اور سقیم ہر طرح کی روایات ہوتی ہیں، لہذا ان روایات کا ضعف ان کے حوالہ لینے سے مانع نہیں ہو سکتا، لہذا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کو یہ احادیث نہیں پہنچیں، اور انھوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہہ دی،

بَابُ فِي النَّهْيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ

سعید بن عبد الرحمن المخزومی؛ یہ سعید بن عبد الرحمن بن حسان ہیں، تیسری صدی کے محدث ہیں، امام ترمذی اور امام نسائی کے استاذ ہیں، اور امام نسائی نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے،

سفیان بن عیینہ؛ یہ مشہور محدث ہیں، ان کی جلالت قدر پر اتفاق ہے، خاص طور پر عمرو بن دینار کی روایتوں میں انھیں سب سے زیادہ قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے، آخری عمر میں ان کی حافظہ میں کچھ تغیر پیدا ہو گیا تھا، یہ تدلیس بھی کیا کرتے تھے، لیکن چونکہ عموماً ان کی تدلیس ثقات سے ہوا کرتی تھی، اس لئے ان کی روایتوں کو قبول کیا گیا ہے،

عن الزہری؛ ان کا نام محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن شہاب الزہری ہے، یہ حدیث کے ابتدائی مدقنین میں سے ہیں، بعض حضرات نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہو کہ وہ قابل اعتماد راوی ہیں،

عن حطاء بن یزید اللیثی؛ مدینہ طیبہ کے تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن حجر نے تاریخی اعتبار سے ان کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، اتفاق ثقہ ہیں،

الغائط، لغتاً غائط نشیبی زمین کو کہتے ہیں، اور چونکہ اہل عرب قضاء حاجت کے لئے عموماً نشیبی زمین کو استعمال کرتے تھے، اس لئے اس کا اطلاق بیت الخلاء پر ہونے لگا، اور بعض اوقات اس کا اطلاق نجاست پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظ "غائط" بیت الخلاء اور دوسرا نجاست خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے،

ولکن شرّاً أو غرضاً؛ بین یا مشرق کا رخ کر دیا مغرب کا، یہ حکم مدینہ طیبہ کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ وہاں سے قبلہ جنوب کی سمت میں واقع ہے، جن مقامات پر قبلہ مشرق یا مغرب میں ہے وہاں "جذبوا و شتموا" ہوگا، اس لئے کہ اس کی اصل ملت احترام قبلہ ہے،

مرا حیض؛ مراض کی جمع ہے، جو بیت الخلاء کے معنی میں ہے، دراصل یہ لفظ رخصت سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں دھونا، اسی لئے بعض اوقات یہ لفظ غسل خانہ کے لئے بھی استعمال ہوا ہے،

فمنحرف عنها و نستغفر الله؛ عنہا کی ضمیر لفظ قبلہ کی طرف راجع ہے، اور مطلب

ہے کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پانچوں میں ہم قبلہ کی طرف سے انحراف کرنے کی بجائے تھے، لیکن چونکہ پانچوں میں مکمل انحراف مشکل تھا اس لئے ہم استغفار بھی کرتے تھے،

اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ضمیر "مرا حیض" کی طرف مراجع ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پانچوں سے ہم انحراف کرتے تھے، اور ان کی بجائے دوسری جگہ قضاء حاجت کرتے تھے، اور ان کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے،

علامہ سہارنپوریؒ نے بذل الجہود (ص ۷ ج ۱) میں اس توجیہ کو بہت بعید قرار دیا ہے اس لئے کہ ان مراجع کے بانی کفار تھے، اور ان کے لئے استغفار کے کوئی معنی نہیں، حادّ تحفۃ الاحوذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مراجع ایسے مسلمانوں نے بنا ہوں جو آبادی کے انذار استقبال قبلہ کو کمرہ نہ سمجھتے ہوں،

خود علامہ سہارنپوریؒ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ ہم شروع میں ان پانچوں میں قبلہ رو بیٹھ جاتے تھے، لیکن بعد میں جب خیال آتا تو اپنا رخ تبدیل کر لیتے اور ابتداء میں جرا استقبال قبلہ ہوا اس پر استغفار کرتے تھے،

إنما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الہ، یہاں سے امام ترمذیؒ اپنی عادت کے مطابق استقبال اور دستدبار کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال و مذاہب نقل کر رہے ہیں لیکن یہاں امام ترمذیؒ نے اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف چند مذاہب نقل کئے ہیں، جبکہ اس مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں،

① استقبال اور دستدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ مکمل قضاء میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابویوب انصاریؓ، حضرت سراقہ ابن مالکؓ، حضرت مجاہدؓ، ابراہیم نخعیؓ، طاؤس بن کیسانؓ، حضرت عطارؓ، ابو ثورؓ، امام اوزاعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو حنیفہؓ، امام محمدؓ، ابن جزمؓ، ظاہری اور ابن قیمؓ کا ہے، اور امام احمدؓ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے،

② استقبال اور دستدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحرا میں، یہ مسلک حضرت عائشہؓ، عروہ بن الزبیرؓ، امام مالکؓ کے ہستاور بیعتہ الرأسیٰ اور داؤد ظاہریؒ سے منقول ہے،

③ صحرا میں استقبال و دستدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک

حضرت عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عامر شعبیؓ، امام مالکؓ، امام شافعیؒ، اور اسحق بن راہویؒ کا ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے،

④ استقبال بہ صورت ناجائز اور استسبار بہ صورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، بعض اہل ظاہر اس کے قائل ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے،

⑤ استقبال بہ صورت ناجائز اور استسبار آباوی میں جائز اور صحرا میں ناجائز، یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام عظیمؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے،

⑥ استقبال و استسبار کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال دستبار میں مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرین کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اس کے قائل ہیں،

⑦ استقبال اور استسبار دونوں کی ممانعت اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہل مدینہ کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابو عروانہ کا قول ہے،

⑧ استقبال و استسبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں یہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے، جسے صاحب "الہزائم شرح کنز الدقائق" نے نقل کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تصفیٰ "اور مشی" میں اور مشہور حنفی عالم علامہ شوق نیویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳ باب آداب الخلاء) میں اس کو اختیار کیا ہے،

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، اس باب میں مختلف روایات ہیں، روایت اولیٰ حضرت ابو ایوب العساریؓ کی حدیث ہے، "اذا اتیتم العناشط فلا تستقبلوا القبلة بغاشط ولا بول ولا تستدبروها" یہ حدیث باتفاق اصح مانی النبا ہے، اس سے حنفیہ اور پہلے مذہب کے تمام علماء ممانعت کے عموم پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور ثبانی و صحرا کی کوئی تفریق نہیں،

دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے،

لہ کما فی البذل عن العینیؒ ص ۴ ج ۱ ص ۱۲

لہ ترمذی کے علاوہ یہ حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مؤطا امام مالکؓ میں بھی مذکور ہے، کما فی جامع الاصول ج ۱، ص ۲۰ فی الباب الثالث من کتاب الطہارة رقم الحدیث ۵۰۹۵

قال رقیب یوما علی بیت حفصۃ فرأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی حاجتہ مستقبل الشام مستدبرا لکعبۃ « کتاب الطہارۃ باب ماجاء من الرخصة فی الخلع »
 اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف
 بیان میں جازم ہونے پر چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر پانچویں مذہب والے استدبار
 کے آبادی میں جازم ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تفریحی ہونے پر استدلال
 کرتے ہیں۔

تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے، قال نہیں نبی
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرأیتہ قبل ان یقیم بعام
 ینقبلیہا، لفظہ لابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الرخصة فیہ، اس سے دوسرے مذہب
 والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، اور تیسرے مذہب والے صرف بیان میں جازم ہونے
 چوتھی روایت ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ « ذکر عند رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم قوم ینکھون ان ینقبولوا بفس وجہم القبلة فقال الایہم قد فعلوا
 استقبلوا بجمع فی القبلة »، ابن ماجہ کتاب الطہارۃ باب الرخصة فی ذلک
 فی الکنیف و اباحتہ دون الصحاحی، اس حدیث سے حضرت عائشہؓ استدبار استقبال
 کی مطلقاً اجازت پر اور شافعیہ و مالکیہ صرف آبادی میں اجازت پر استدلال کرتے ہیں،

پانچویں روایت ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ استقبال القبلة عند
 قضاء الحاجة، میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدی کی ہے، قال نہیں رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین ببول او غائط، اس سے محمد بن سیرین اور ایک
 روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس
 کی طرف استقبال درست بار بھی مکروہ ہے،

حقیقت کی وجوہ تزییح

حقیقت نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دے کر

سے قال الشرحانی « واجہ اہل المذہب الرابع بحدیث سلمان المزنی فی صحیح مسلم ولین فیہ الا انہی عن الاستقبالی
 فقط و ہواطل لان النہی عن الاستدبار فی الامامیث لیسیمہ و ہوزیادۃ یتعین الاغنیاء فی تزییل الاوطار (۶۹/۱)

اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے، اور باقی تمام روایات میں تاویل کر کے ان کو اسی روایت پر محمول کیا ہے، حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کی وجہ تریخ مندرجہ ذیل ہیں :-

① یہ حدیث با اتفاق محدثین سند کے اعتبار سے صحیح مافی الباب ہو، اور اس باب میں کوئی بھی حدیث سنداً اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

② حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ایک قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے مقابلہ میں دوسری تمام روایات واقعات جزئیہ ہیں، حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایات متعارضہ میں سے ہمیشہ اس روایت کو اختیار کرتے ہیں، جس میں ضابطہ کلیہ بیان کیا گیا ہو، ایسے مواقع پر حنفیہ واقعات جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں،

③ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت قولی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں، اور قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت با اتفاق قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے،

④ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت محترمہ ہے، اور اس کی مخالف روایات ملجوع ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محترم کو ملجوع پر ترجیح ہوتی ہے،

⑤ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت واضح اور معلوم السبب ہو، دوسری روایات غروابہ اور غیر معلوم السبب ہیں، کیونکہ ان میں بہت سے احتمالات ہیں، لکن سابق النشار اللہ تعالیٰ،

⑥ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث ارفق بالعسر آن ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی کئی آیات تعظیم شعاثر اللہ کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ يُعْظِمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَىٰ الْوَعْدِ * پھر خاص طور سے کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے،

⑦ یہ حدیث مؤید بالا حدیث الکثیرہ ہے، چنانچہ ترمذی میں حضرت سلمان فارسی کی روایت اور ابو داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس کی تائید کرتی ہیں، یہ دونوں روایتیں سنداً صحیح ہیں، اس کے علاوہ حضرت ابو عوانہؓ، حضرت ہسل بن حنیفؓ اور حضرت ہسل بن سعدؓ سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں، جن میں صحیح الزوائد وغیرہ میں مذکور ہے، ان کی اسانید اگرچہ منکلم فیہ ہیں، لیکن ان کے مترتیب ہونے میں کوئی شبہ نہیں، نیز مختلف کتب حدیث میں اور بھی اسی قسم کی احادیث مروی ہیں جن میں تائید میں پیش کیا جا سکتا ہو،

⑧ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث مؤید باقی قیاس بھی ہے، کیونکہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان

جس روایت صحیح مرفوعہ ہے:-

”مس نفل تجاہ القبلة جاء يوم القيامة وتغله بين عينيه“ (سارف السنن ج ۱، ص ۹۵، بحوالہ ابن خزیمہ صحیح ابن حبان) تو جب تمھوکنے کی ممانعت ہے تو قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی۔

مخالف روایات کا جواب

اب دوسری روایات کا جواب پیش خدمت ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی روایت سے کم مرتبہ ہونے کے باوجود صحیح ہے، لیکن اس کی تشریح میں کئی احتمالات ہیں، اس لئے کہ یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، نیز ایسے موقع پر ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ نے قصداً آپ کو نہیں دیکھا ہوگا، بلکہ اتفاقاً نظر پڑ گئی ہوگی، اور اس میں لفظ منہی کے امکانات بہت زیادہ ہیں۔

پہلا احتمال تو یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اصل میں مستبر قبلہ نہ ہوں، لیکن حضرت ابن عمرؓ کو دیکھ کر متحاشاۓ حیا آپ نے اپنی ہیبت بدلی ہو، اور اس تبدیلی کی وجہ سے استدبار متحقق ہو گیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت فرجا منحرف ہوں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس کا ادراک نہ فرما سکے ہوں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ اور استنجاء کے موقع پر استقبال و استدبار کے حکم میں اتنا فرق ہے کہ نماز میں صدراً استقبال ضروری ہے۔ جبکہ استنجاء کرتے وقت عضو مخصوص کا استقبال ممنوع ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رواہ الحار (ج: ۱، ص: ۳۳۱) پر لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرتے وقت صدراً مستقبل قبلہ ہو لیکن فرجا منحرف ہو تو اس صورت میں کراہت نہیں رہتی۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرجا منحرف ہوں۔

تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک جن میں علامہ شامیؒ اور حافظ ابن حجرؒ

بھی داخل ہیں، آنحضرت کے فضلات پاک تھے، لہذا بعید نہیں کہ آپ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں، پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اس عمل سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء استدبار کی اجازت دینا ہوتا تو ایک نغصیہ عمل کے ذریعہ اس کی تعلیم کے بجائے واضح الفاظ میں تمام امت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے جیسا کہ ابویوب کی روایت میں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت کے خلاف کوئی تشریحی حکم لگانا درست نہیں،

یہاں یہ بات بھی قابل نظر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بنیان و صحابی کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی، لہذا اس سے شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال نامتام ہے، یہ حضرات اس تفریق کی دلیل میں خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں؛ عن مروان الاصفہانی قال رأیت ابن عمرؓ اناخ را حلتہ مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیہا فقلت یا ابا عبد اللہ الیس قد ضعی عن ہذا اقال بلی انما نھی عن ذلك فی الغضاء فاذا کان بینک و بین القبلة شیء یترک فلا بأس یہ (ابوداؤد، کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ استقبال القبلة عند قضاء الحاجة)

حنفیہ کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، علامہ بہار نمبر ۱ نے ”بذل الجہود“ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار حسن ابن ذکوان پر ہے، جنحس یحییٰ بن معین، امام نسائی، ابن عدی اور امام احمدؓ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں، کیونکہ حسن بن ذکوان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کے بارے میں جرح و تعدیل کی آراء مختلف ہیں، اور ان کی توفیق بھی کی گئی ہے، حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں ان کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں، اور بعد میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ ”انہ صالح الحدیث وارجانہ فلا بأس بہ“۔ حافظ ذہبیؒ نے بعد رجال کے معاملہ میں کامل ہمارت رکھے ہیں، اس لئے ان کا فیصلہ قابل قبول ہونا چاہئے

لہذا الحدیث مارۃ علی الحسن بن ذکوان وقال فیہ ابن معین و ابو حاتم شنیع وقال ابو حاتم والنسائی اننا لیس بالقوی قال یحییٰ بن معین مشکوٰۃ الحدیث وضعف وقال ابن ابی الدنیا لیس حندی بالقوی وقال احمد اعاریۃ باطیل وقال عمرو بن علی کان یحییٰ محدث عندہ و مارآیت عبد الرحمن حدیث عندہ

(بذل الجہود، ص ۸ ج ۱)

اسی بناء پر حافظ ابن حجر نے "تلخیص البحر" میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، اور امام دارقطنی نے سنن دارقطنی جلد اول صفحہ ۵۸ میں اسے صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "هَذَا صَحِيحٌ كَلِمَةً ثَقَاتٌ" اور ابن الجارود نے "المستثنى" میں اسے تخریج کیا ہے، جبکہ ان کے بانیے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ صرف احادیث صحیحہ روایت کرتے ہیں، علاوہ ازیں خود حنفیہ میں سے علامہ نمبوی نے آثار السنن (ص ۲۳) میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور اس قسم کی احادیث سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لہذا اس درجہ کی روایت کو علی الاطلاق ناقابل استدلال قرار دینا مشکل ہے، لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا عمل اور اجتہاد ہے، احادیث مرفوعہ میں اس تفریق کی کوئی بنا و مروی نہیں، نیز صحابی کا اجتہاد و حجت نہیں، خاص طور سے جبکہ اس کے بالمقابل دو سکے صحابہ کے آثار اس کے خلاف موجود ہوں، اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ اجتہاد نظریہ فقہی کے عہد بارے میں مرجح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر استقبال قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہو کہ حنظلی اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو تو اس قسم کا استقبال تو صرف حرم شریف میں ہیٹھ کر ہو سکتا ہے، اور کہیں نہیں، کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ وغیرہ بیچ میں ضرور حائل ہوتا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحراء وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو، اور استقبال دستہ بار مکروہ نہ ہو، اور یہ بات خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے،

امام شافعیؒ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی علت احترام کعبہ نہیں بلکہ احترام مصیٰتین ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اور یہ علت محلی نظر ہے، اس لئے کہ تمام احادیث ممانعت میں قبلہ کا لفظ آیا ہے، جس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ حکم احترام قبلہ کی بنیاد پر دیا جا رہا ہے، دو سکے اگر احترام مصیٰتین کا اعتبار کیا جائے تو کسی بھی سمت میں قضاء حاجت کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس لئے کہ ہر سمت میں مصیٰتین کے وجود کا امکان ہے، علاوہ ازیں اگر اس حکم کو صحیح مان لیا جائے تب بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر اس علت کی تطبیق نہیں ہوتی، کیونکہ آبادی میں مصیٰتین کی موجودگی صحراء کی بہ نسبت زیادہ محتمل ہے، لہذا آبادی میں بھی استقبال دستہ بار جائز نہ ہونا چاہئے۔

دوسری حدیث حضرت جابرؓ کی ہے، اس کا جواب بھی بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں درراوی منکلم فیہ میں ایک "ابان بن صالح" ایک محمد بن اسحق" لیکن یہ جواب کافی ذمہ گنا اس لئے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں، ابان بن صالح کو ضعیف قرار دینے والے صرف وہ حضرات ہیں، ایک حافظ ابن عبد البر جنہوں نے "البتہید" میں ان کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسرے ابن حزم ہیں جنہوں نے "المحلی" میں ابان بن صالح پر جرح کی ہے، لیکن محققین نے فرمایا ہے کہ ابان پر جرح ان دونوں حضرات کی غفلت ہے، ان سے پہلے کسی نے ان پر جرح نہیں کی، کافی بذل الجہود، جہاں تک محمد بن اسحق کا تعلق ہے خود حنفیہ نے ایسی بہت سی روایتوں سے استدلال کیا ہے جو محمد بن اسحق سے مروی ہیں اور یہ راوی ہیں جیکے ہمیں امام حدیث کا اتنا شدید اختلاف ہوا ہے کہ شاید کسی دوسرے راوی کے ہاتھ میں اس قدر شدید اختلاف نہ ہوا ہو امام مالکؒ تو ان کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ "لنشی أقتنت فیہما بین العجور باب بیت اللہ لعلت انہ دجال کذاب" وقال "دجال من الداء جاحلۃ" اور شعبہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "امیر المؤمنین فی الحدیث" دوسرے علماء جرح و تعدیل کی آراء بھی ان کے بارے میں مختلف ہیں، بعض حضرات نے ان کے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ ان کی جو روایت "حسن شنا" کے صیغہ کے ساتھ ہو وہ مقبول ہے، اور جو عن کے ساتھ مروی ہو یعنی معنعن ہو وہ مقبول نہیں، لیکن ان کے بارے میں معتدل فیصلہ جسے حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حافظ میں کچھ کمزور تھے، عدالت کے اعتبار سے قابل اعتماد لہذا یہ روایت حسان میں سے ہیں، البتہ یہ تدلیس کے عادی ہیں، اس لئے ان کا عنعنہ مشکوک ہے، حضرت جابرؓ کی روایت اگرچہ ترمذی وغیرہ میں بطریق العنعنہ محمد بن اسحاق سے مروی ہے، لیکن دارقطنی (ص ۱۱۱) میں یہی روایت تحدیث کے صیغہ کے ساتھ آئی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ نے "فتح القدر" میں امام ترمذیؒ کی "علل کبیر" سے نقل کیا ہے کہ "سلبت محمد بن اسمعیل عن هذا الحدیث فقال صحیح" حافظ ابن حجرؒ نے بھی

لہ وشفق ابن المبارک وابن سعد وابن معین و البخاری و العیسیٰ و منکلم فیہ لیسبقی فی کتاب الاسماء و الصفات و اعتمد علیہ فی کتاب القراءۃ فلم یحکم فیہ و استدلل بروایتہ و بذال یعنی العجب منه

(معارف، سنن ص ۹۱ ج ۱)

تخصیص الجعیر" میں تفصیل کے ساتھ اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور اس کو قابل استدلال ثابت کیا ہے، لہذا اس کے اعتبار سے بھی اس حدیث کو بالکل رد کرنا درست نہیں، لیکن پھر بھی ردنا ہے۔ کلام ہو۔ نہ کی بنا پر سند میں ایک درجہ کا ضعف ضرور پیدا ہو گیا ہے، اور ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت کے اعتبار سے منسوخ کے برابر ہو یا اس سے بڑا حکم ہو، اور حضرت ابو ایوب کی حدیث اس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہے، لہذا اب اس کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی، اس کے علاوہ یہاں بھی وہ احتمالات موجود ہیں جو حضرت ابن عمر کی روایت میں بیان کئے گئے،

اب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث باقی رہ جاتی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں کلام ہے حافظ ذہبی نے اسے سداً منکر قرار دیا ہے جس کی کئی وجوہ ہیں؛
 (۱) ایک روایت میں سند یہ ہے: عن خالد بن الحذاء عن عراک بن مالک عن عائشہ "دوسری سند اس طرح ہے: عن خالد بن الحذاء عن رجل عن عراک عن عائشہ" تیسری سند یہ ہے: "عن خالد بن الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عراک عن عائشہ،

(۲) ابن حزم نے خالد بن ابی الصلت کو مجہول قرار دیا ہے،

(۳) عراک بن مالک کا سماخ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں، جیسا کہ امام بخاری نے تخریج کی ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں احقر اسناد درست نہیں، جمالی تک منہر اب کا تعلق ہے اسے محدثین نے اس طرح رفع کیا ہے کہ مندرجہ بالا تین طرق میں سے آخری طریق کو صحیح اور باقی کو غلط قرار دیا ہے، رہا خالد بن ابی الصلت کا معاملہ تو بہت سے محدثین نے ابن حزم کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ وہ مجہول ہیں، اور ابن حزم کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ راویوں پر جہالت کا حکم لگانے میں بہت عجلت پسندی، یہاں تک کہ انہوں نے امام ترمذی اور ابن ماجہ کو بھی مجہول قرار دیدیا ہے، لہذا ان کی تجلیل کا اعتبار نہیں، رہا تیسرا اعتراض

لہ قال الحافظ علی السلیخ "الحدیث اخبرنا احمد و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و ابن ابی عمیر و ابو داؤد و ابن حبان و الحاكم و زوائد ابن حبان و یسیر بہا" و صحیح البخاری فیما نقلہ عن الترمذی و حسنہ ہو و البراز و صحیح ابی اسحق" (تعلیق المغنی، ص ۵۹، ج ۱)

سواگرچہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے کہ عراک کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں لیکن بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ عراک بن مالکؓ حضرت عائشہؓ کے ہم عصر میں، اور امام بخاریؒ نے ان کے سماع کی نفی اپنے اسول کے مطابق کی ہے، لیکن امام مسلمؒ نے اسول پر حضرت عائشہؓ سے ان کی روایات صحیح ہیں چنانچہ اپنی صحیح میں امام مسلمؒ نے اس طریق سے متعدد روایات ذکر کی ہیں، لہذا مذکورہ اعتراضات درست نہ ہوتے، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ خالد بن ابی العلاء کا سماع عراک سے نہیں ہے،

نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کو موقوف علی عائشہؓ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے جعفر بن ربیع عن عراک عن عائشہؓ کے طریق سے یہ حدیث موقوفاً لفلک کی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ عراک کے شاگردوں میں جعفر بن ربیع سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں، اس لئے ان کی روایت کو ترجیح دی جائے گی، خلاصہ یہ کہ یہ روایت یا تو منقطع ہے یا موقوف، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں یہ حدیث حضرت ابو ایوبؓ کی متصل صحیح اور مرفوع روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

یہ کلام نو حدیث کی سند پر تھا، اگر متن پر غور کیا جائے تو اس کا سابق صاف بتا رہا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث سے مقدم ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں یقیناً ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا گیا کہ صحابہ کرام ہتھکالی بالفرج الی القبلة کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اس پر تعجب کا اظہار فرمایا، اگر ممانعت کا حکم پہلے آپؐ کا ہوتا تو اظہار تعجب کے کوئی معنی نہیں تھے، لہذا یہ حدیث منسوخ تو ہو سکتی ہے، ناسخ نہیں ہو سکتی،

بعض حضرات نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں قضاء حاجت کے وقت کا کوئی بیان نہیں، بلکہ عام مجلسوں کا بیان ہے، اور "إِسْتَقْبَلُوا بِمَقْعَدِنَا إِلَى الْقِبْلَةِ" میں تعدد ہی مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مجلس کے مقعد تھے نہ کہ قضاء حاجت کے مقعد، اس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث کے بعد صحابہ کرام نے اپنی عام مجالس میں بھی ہتھکالی قبلہ واستدبار قبلہ سے پرہیز شروع کر دیا تھا، اس غلو سے بچانے کے لئے آپؐ نے اپنی عام مجلس کا بیچ قبلہ کی جانب کرنے کا حکم دیا، تاکہ صحابہ کو اس بات کا علم ہو جائے کہ ہتھکالی واستدبار کی ممانعت صرف قضاء حاجت کے وقت کے ساتھ خاص ہے عام مجلسوں کا یہ حکم نہیں ہے،

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے، اس لئے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت سے اس حدیث کے اندر صاف طور سے بیت الخلاء کے رُخ بدلنے کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے، لیکن بہر حال یہ روایت قیاسی تاویلات پر مقدم ہے، علاوہ ازیں دارقطنی شیخ کتاب الطہارۃ باب استقبال القبلة فی الخلاء کی اس روایت سے بھی اس جواب پر اشکال ہوتا ہے، جسے امام دارقطنی نے بھی بن مطر کے طریق سے ذکر کیا ہے، اور اس میں ناخط اور بول کی تصریح ہے، چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں: صحیح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقوم یكوهون ان یتقبلوا القبلة بغاخط اور بول الخ، لہذا اس حدیث کا پہلا جواب ہی درست ہے، اب صرف حضرت معقل بن ابی معقل کی اس روایت کا جواب رہ جاتا ہے جس میں قبلتین کے استقبال سے منع کیا گیا ہے، جمہور کی جانب سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ قبلتین سے مراد دونوں قبیلے علی سبیل البدلیت ہیں، نہ کہ علی سبیل الحجۃ یعنی دونوں کا استقبال و استدبار یک وقت کسی ناجائز نہیں ہوا، جب بیت المقدس قبلہ تھا تو اس کے استقبال و استدبار کی ممانعت تھی اور جب کعبہ مطہرین قبلہ ہوا تو اس کے استقبال کی ممانعت ہوئی، اسی کو راوی نے قبلتین سے تعبیر کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبلتین تشبیہ کا صیغہ ہی، اور یک وقت دو قبیلے کبھی نہیں ہوئے، تو لا محالہ یہاں قبلتین علی سبیل البدلیت مراد ہوں گے،

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث خاص طور سے اہل مدینہ کے لئے تھی، کیونکہ وہاں بیت المقدس کا استدبار کعبہ کے استقبال کو اور بیت المقدس کا استقبال کعبہ کے استدبار کو مستلزم ہے، کیونکہ وہاں کعبہ جنوب میں ہے اور بیت المقدس شمال میں، لہذا اگر مدینہ میں بھی بیت المقدس کے استقبال و استدبار کی اجازت دی جاتی تو خود کعبہ کا استدبار و استقبال لازم آتا، لہذا جہاں یہ صورت نہ ہو وہاں صرف کعبہ کا استقبال و استدبار کرو ہوگا، اس لئے کہ ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے، بہر کیف حضرت ابو ایوب کی روایت مذکورہ بالا سہم روایات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحیح بھی ہے صریح اور معلوم السبب بھی، اس کے مقابلہ میں تمام مخالف روایات اس سے سندا کتر اور محتمل تاویل ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّحْصَةِ فِي ذَلِكَ

وَابْنُ لِهَيْعَةَ ضَعِيفٌ عَنِ أَهْلِ الْحَدِيثِ؛ اِن كَا پورا نام ابو عبد الرحمن عبد اللہ

ابن ہبعتہ المتصری الغافقی المصری ہی ۱۶۴ھ میں آن کی وفات ہوئی یہ ان راویوں میں سے ہیں جو اپنے ضعف کی بنا پر مشہور ہوئے، بخاری و نسائی کے سوا تمام صحاح میں ان کی روایا موجود ہیں۔

علامہ ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۵۰) میں لکھا ہے کہ یہ متر میں قاضی تھے، اور یہ پہلے قاضی بن جنس خلیفہ منصور نے مصر میں مقرر کیا، اس سے قبل قاضیوں کا تقرر شہر کے گورنر کیا کرتے تھے، اور یہی پہلے قاضی بن جنسوں نے روایت ہلال و معنان کا خاص اہتمام اور اعلان کیا،

ان کے بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہیں، عبداللہ بن وہب ان کو مطلقاً ثقہ قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ سے بھی ایک قول میں ان کی مطلق توثیق منقول ہے، لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابوزرہ اور امام نسائی نے ان کی مطلقاً تضعیف کی ہے، پھر جرح کرنے والوں نے ان کی تضعیف کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، جن میں سے مشہور یہ ہے کہ ۱۶۴ھ میں ان کے مکان کو آگ لگ گئی تھی جس میں ان کی ساری کتابیں جل گئی تھیں، اس کے بعد انھوں نے حافظہ سے روایات بیان کرنا شروع کیں اور اس میں غلطیاں ہوئیں، لیکن حافظ ذہبی نے "میزان الاعتدال" میں عثمان بن صالح سے نقل کیا ہے کہ ان کی تمام کتب نہیں جلی تھیں، بلکہ ان کا صرف ایک حصہ جلا تھا، اور ان کے ضعف کا اصل سبب یہ ہے کہ یہ ایک مرتبہ گدھے پر سے گر پڑے تھے جس سے انھیں چوڑیں آئیں، اور ان کا حافظہ کمزور ہو گیا،

حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں اور ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" میں ان کی تضعیف کا ایک سبب یہ بیان کیا ہے کہ لوگ ان کے پاس آکر بہت سی ایسی حدیثیں بیان کرتے تھے جو انھوں نے روایت نہیں کیں، اور یہ ان پر خاموش رہتے تھے، اور بیان کرنے والے ان کے سکوت کو اجازت سمجھ کر وہ حدیثیں ان کی سند سے روایت کرتے رہتے تھے، اور یہ اُس پر کوئی تکیہ نہیں کرتے تھے، جب ان سے پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا: "ماذنبی؟ انما یجیبونی بکتاب یقرؤہ علی ذلک وہون دلوساً لونی لاخبرتہم انہ لیس من حدیثی"۔

چوتھا سبب امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے بہت سی احادیث عمرو بن شمیمؒ

کی منشی بن صباح کے واسطے سنی تھیں، بعد میں وہ یہ حدیثیں منشی کے واسطے کے بغیر براہ راست روایت کرنے لگے تھے، نیز ابن حبان نے بھی فرمایا: ”کان ما لثالث لکنہ یدأس عن الضعفاء“

ائمہ حدیث میں سے امام فلاسج اور ابن حبان کی رائے یہ ہے کہ ان کی جو احادیث ان کا گھر چلنے سے پہلے لوگوں نے حاصل کی ہیں وہ مقبول ہیں، چنانچہ عبد اللہ بن المبارک، عبد اللہ بن یزید المقرئ، عبد اللہ بن مسلمة القعنبي، اور عبد اللہ بن وہب نے ان سے جو روایات لی ہیں وہ ابتدائی دور کی ہیں، لہذا مقبول ہیں، اور جن لوگوں نے ان سے روایات ان کا گھر چلنے کے بعد لی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، چنانچہ محمد بن سعد نے بھی ان کے بارے میں فرمایا: ”انہ کاد، ضعیفا و من سمع منه فی اول امره اقرب حالا ممن سمع منه فی اخره“

بہر حال ان کے بارے میں تمام آراء کو دیکھنے کے بعد خلاصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عدا میں تو شبہ نہیں البتہ حافظ منکلم فیہ ہے، ابن معین، یحییٰ بن سعید القطان اور ابو زرعہ کا کہنا یہ ہے کہ ان کا حافظہ کسی بھی دور میں قابل اعتماد نہیں رہا، اور دوسرے حضرات ان کے ابتدائی دور کی احادیث کو قابل قبول سمجھتے ہیں، اور بحیثیت مجموعی جس روایت میں یہ متفرد ہوں اُسے ضعیف سمجھا گیا ہے،

حافظ ذہبی، میزان الاعتدال، میں ابن حبان کا نقل نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابن اہمیدہ کی تمام روایات کا استقصاء کیا تو میں نے دیکھا کہ آخری زمانہ کی روایات میں حافظہ کی کمزوری اور اس کی بنا پر روایات میں گڑبڑ زیادہ ہے، اور اوّل زمانہ کی روایات میں سو پر حافظہ تو زیادہ معلوم نہیں ہوتا لیکن تدلیس کا مرض نمایاں نظر آتا ہے، اور وہ اس طرح کہ انھوں نے کچھ روایات ضعیف لوگوں سے سنی تھیں، بعد میں انھوں نے ان ضعیفہ کا واسطہ حذف کر دیا، اور جن لوگوں کو ثقہ سمجھا ان کی طرف وہ روایات منسوب کر دیں،

ابن حبان کے اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابن اہمیدہ علی الاطلاق غیر مقبول ہیں، اور ان کے ابتدائی اور آخری زمانہ میں ضعف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بلکہ ابتدائی دور کی روایات زیادہ خطرناک ہیں،

حافظ ابن حجر نے مہذب التہذیب، میں نقل کیا ہے کہ امام مسلم نے ان کی ایک حدیث عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر نقل کی ہے، امام بخاری نے بھی ”ابواب الفتن“ اور ”کتاب المغتصبین“

نیز مزہ نسا اور سورہ طلاق کی تفسیر کے تحت بعض دوسرے مقامات پر ان کی روایات حیوۃ کے ساتھ ملا کر ذکر کی ہیں، لیکن ان کا نام نہیں لیا بلکہ یوں کہا ہے "عن حیوۃ وذکر الآخر" یا "عن حیوۃ و ذکر رجل الآخر" ہی طریق امام نسائی نے بھی مستحیاب کیا ہے، دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ "آخر" سے مراد ابن ابی عمیر ہی ہیں، اس طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی عمیر اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن پھر بھی ان کی احادیث کو مستحیاباً پیش کیا جاسکتا ہے،

بَابُ النَّعْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا

بہ قال حد ثنا علی بن حجر، تیسری صدی کے مشہور محدث ہیں، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی کے استاذ ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

قال اخبرنا شریف، یہ قاضی شریک بن عبد اللہ ہیں، ان کی عدالت میں تو کوئی کلام نہیں، لیکن کوزہ میں قاضی بننے کے بعد ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس لئے انھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے،

عن المقدام بن شریح، باتفاق ثقہ ہیں، "عن ابیہ" ان سے مراد شریح بن ابی ہاشم ہیں، اور مخضرمین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

ماکان یبول الا قاعداً، حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، لیکن حضرت حذیفہؓ کی حدیث جو اگلے باب میں مذکور ہے اس میں بول قائم کا اثبات ہے، اس کے باوجود دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے عام عادت بیان فرمائی ہے، اور حضرت حذیفہؓ نے ایک واقعہ جسزنیہ جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کو نہ ہوا ہو،

بول قائماً کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حضرت سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، اور امام احمدؒ وغیرہ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض اہل ظاہر اس کی حرمت کے قائل ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینٹے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تزیہی ہے، کیونکہ نبیؐ کی کوئی روایت صحیح سند سے ثابت نہیں، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اگرچہ قابل استدلال ہے لیکن اس میں آپؐ کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہذا

زیادہ سے زیادہ کراہت تیز بھی ہی ثابت ہوگی، البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چونکہ ہمارے زمانہ میں یہ غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شناعیت بڑھ گئی، صاحب تحفۃ الاحوزیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جس عمل کی اجازت احادیث سے ثابت ہو اگر غیر مسلم اس پر عمل کرنے لگیں تو اس سے وہ ممنوع اور ناجائز نہیں ہو جاتا، لیکن یہ اعتراض سوء فہم پر مبنی ہے، کیونکہ یہاں محض عمل خست یا رکر لینے کا معاملہ نہیں، بلکہ شعار کا معاملہ ہے، اور کراہیت شعار کی وجہ سے آئی ہے، اور جو کہ وہ تیز بھی کافروں کا شعار بن جائے اس کی مشناعیت بڑھ جاتی ہے، لقولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فهو منهمؑ (ابوداؤد، ج ۲ ص ۵۵۹، کتاب اللباس باب فی لبس الشہرة)

حدیث عائشہ احسن شیء فی ہذا الباب، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کا اسنادی ضعف دوسری روایتوں کے مقابلہ میں کم ہے، ورنہ قاضی متریک کی وجہ سے یہ حدیث بتصریح محدثین ضعیف ہے، اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بول قائلہ کی نفی یا نہی سے متعلق جتنی روایات آئی ہیں وہ سب ضعیف ہیں،

عبدالکریم بن ابی المخارقؒ وهو ضعیف، ان کا نام عبدالکریم بن ابی المخارق اور کنیت ابو امیہ ہے، حافظ ابن عبدالبرؒ نے لکھا ہے کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے، البتہ بعض حضرات کو اس میں یہ اشکال ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے مؤطاؒ میں ان سے روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کے نزدیک تھے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "مہذب الیاء" میں لکھا ہے کہ درحقیقت عبدالکریم درع و تقویٰ اور عدالت کے اعتبار سے معروف تھے، لیکن حافظ کی کمزوری کی بنا پر حدیث میں ضعیف تھے، یہ امام مالکؒ کے شہر کے آدمی بھی نہیں تھے، بلکہ بصرہ کے رہنے والے تھے، امام مالکؒ ان کے دین حالات سُکر اور ان کے اخلاقی حسن کی وجہ سے ان کے بارے میں غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے، اس لئے انھوں نے ان سے روایت نعتل کر دی، اس کے باوجود امام مالکؒ نے ان سے احکام کی کوئی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ شہرہ اور فضائل کی حدیث روایت کی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ عبدالکریم کو علامہ سیوطیؒ نے مؤطاؒ کے رجال میں ذکر نہیں کیا، جبکہ امام مالکؒ کا ان سے روایت کرنا قطعی طور پر ثابت ہے،

وحدیث بریدۃ فی ہذا علیہ محفوظ، علامہ عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت بریدہؒ کی یہ حدیث "مسند بزار" میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ

لہ وکھے مؤطا امام مالک (مکمل)، وضع الیومین احادیث علیہما علی الأخری فی الصلۃ ۱۲ مرتب

کا اس کو غیر محفوظ رکھنا صحیح نہیں، لیکن صاحب تحفۃ الاحزابی نے فرمایا کہ امام حرزدیؒ اس فن میں زیادہ ماہر ہیں، یقیناً اس میں کوئی ایسی خامی ہوگی جس نے اس حدیث کو غیر محفوظ بنا دیا،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

عن الأعمش؛ ان كانا نام سليمان بن مهران ہے، یہ ہانچوں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی دو ایک صحابہ کو دیکھا ہے، مگر روایت نہیں کی، باتفاق ثقہ ہیں، لیکن کبھی کبھی تاملیں کرتے ہیں، انھیں بھی ان حدیثوں میں شمار کیا گیا ہے جن کی روایات مقبول ہیں،
عن ابی داؤد؛ یہ محض زمین میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،

انی سباطۃ قوم؛ سباطۃ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے، اور اس جگہ کا انتخاب اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے، اور اس میں چھینٹیں اڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا، یہاں بعض علماء نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ جب یہ سباطۃ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا، لیکن اس کا جواب ظاہر ہے ازل تو یہ کہ سباطۃ قوم میں اضافہ ملکیت نہیں..... بلکہ اضافت اختصاص یا اضافت باذنی الملائست ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کو اڑانے کے مقامات کسی شخص کے ملوک نہیں ہوتے، بلکہ رفاہ عام کے لئے ہوتے ہیں، اور اگر بالفرض یہ ملوک ہوتے بھی اجازت متعارذ ایسے موقع پر کافی ہوتی ہے، چنانچہ فقہاء نے اس پر بہت سے مسائل بھی متفرع کئے ہیں، مثلاً کھیت میں گرے ہوئے پھل وغیرہ میں بھی اجازت متعارف کافی ہے،

قَالَ عَلِيٌّ قَاتِلًا؛ علمائے اس پر بڑی بعیش کی ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قاتل پشیمان کرنے کی کیا جرتھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ حضور نے اس لئے قاتل پشیمان کیا کہ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا، بعض نے کہا کہ بعض اہلبائت کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر بیٹھنا کرنا صحت کے لئے مفید ہے، اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، بریں بنا حضور نے قاتل پشیمان کیا، ان کے علاوہ اور بھی توجیہات کی گئی ہیں، لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور بعید ہیں، صرف دو توجیہات بہتر ہیں، ایک یہ کہ آپ کے چھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی، جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور بیہقی کی ایک روایت

سے ہوتی ہے، جس میں 'بال قائماً' کے ساتھ "لجرح مكان في مابضه" کے الفاظ موجود ہیں، یہ روایت اگرچہ سداً ضعیف ہے، لیکن قیاسی تاویلات کے مقابلہ میں بہر حال راجح ہے، اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بیان جواز کے لئے قائماً پیشاب کیا ہو، کیونکہ مکروہ تشریحی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

ومسح علی خفیہ : یہ روایت امام قدوری نے بھی اپنی 'مختصر' میں ذکر کی ہے، اس پر حافظ علاؤ الدین المارونی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام قدوری نے حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایتوں کو غلط کر دیا ہے، انہوں نے یہ روایت حضرت مغیرہ بن شعبہ کے حوالہ سے ذکر کی ہے، اور اس میں بول قائماً اور مسح علی الناصیہ دونوں کا ذکر کیا ہے، حالانکہ جو روایت حضرت مغیرہ بن شعبہ سے منقول ہے، اس میں صرف مسح علی الناصیہ موجود ہے، بول قائماً کا ذکر نہیں کافی صحیح مسلم^(۱) اور حضرت حذیفہ کی روایت^(۲) میں بول قائماً کا ذکر ہے، لیکن مسح علی الناصیہ کا نہیں، کما عند الترمذی، ہنہنا، گویا امام قدوری نے غلط کر کے کچھ الفاظ حضرت حذیفہ کی حدیث کے لئے لے لئے اور کچھ حضرت مغیرہ کی حدیث کے، لیکن حافظ زبیلی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الرای میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان بلائے نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں بول قائماً کا ذکر موجود ہے، لہذا مسلم اور ابن ماجہ کی روایتوں کو جمع کرنے سے امام قدوری کی نقل صحیح ہو جاتی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں کہ امام قدوری نے حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایتوں کو غلط کر دیا ہے۔

وحديث أبي وال عن حذيفة أصح : اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مستند حذیفہ میں سے ہونا حضرت مغیرہ کے مستند میں ہونے سے اصح ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حضرت مغیرہ ذوالی روایت کے راوی حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ ہیں، اور حضرت حذیفہ ذوالی حدیث اعمش سے مروی ہے، اور اعمش ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد اور حافظہ میں ان سے ممتاز ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت مغیرہ کی حدیث ضعیف ہے، کیونکہ وہ حدیث بھی صحیح سند سے مروی ہے، اسی لئے امام مسلم نے اسے روایت کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ابو داؤد نے یہ واقعہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہ سے سنا اور ایک مرتبہ حضرت مغیرہ سے، بلکہ دونوں حدیثوں کے واقعات بھی مختلف معلوم ہوتے ہیں۔

(۱) جلد ۱ ص ۱۴۳ باب المسح علی الخفیہ (۲) مسلم جلد ۱ ص ۱۴۳ باب المسح علی الخفیہ

بَابُ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

عبد السلام بن حوب؛ یہ کوئی ہیں اور ثقہ ہیں،
 لم یوفح ثوبہ حتی ید نوہن الا مرض؛ اس کا مقصد حتی الامکان ستر عورت
 تھا، ستر عورت مواضع ضرورت کے علاوہ ہر وقت فرض عین ہے، یہاں تک کہ تنہائی میں
 بھی، اس حدیث سے فقہاء نے دو اصول مستنبط کئے ہیں،

① الضرورات تبیح المحظورات ② الضروری یقتدر بقدر الضرر روا،
 وجہ استدلال ظاہر ہے،

وکلا الاحدیشین مرسل، مطلب یہ ہے کہ عبد السلام اور محمد بن رجبہ نے اس
 روایت کو مستزاد السن میں شمار کیا ہے، اور وکیح اور حمانی نے مستزاد ابن عمر سے،
 لیکن دونوں روایتوں میں اعمش اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لئے یہ
 دونوں حدیثیں مرسل یعنی منقطع ہیں، اس لئے کہ اعمش کا سماع بھی کسی صحابی ثابت نہیں
 لم یصح الا اعمش من انس بن مالک، صاحب تحفۃ الاموزی نے فرمایا
 کہ اعمش جو روایتیں بلا واسطہ حضرت انس سے کریں وہ یزید القاشی سے سنی ٹھوٹی ہوتی ہیں
 اگر یہ نکلے صحیح ہو تو اس حدیث کا القطاع زائل ہو جاتا ہے

امام ابوداؤد نے یہ دونوں حدیثیں روایت کی ہیں، اور عبد السلام کی روایت کو ضعیف
 قرار دیا ہے، اور اس کے مقابلہ میں وکیح کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس کے بعض طرق
 میں یہ الفاظ ہیں؛ عن الاءمش عن رجل عن ابن عمرو؛ اس میں رجل "اگرچہ مجھول ہے،
 لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوداؤد کے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اعمش ہمیشہ
 ثقافت سے روایت کرتے ہیں، اس لئے یہ جہالت ان کے نزدیک صحت حدیث میں قادر نہ ہوگی
 ہو مولیٰ لهم؛ مطلب یہ ہے کہ بنو کابل کی طرف امام اعمش کی نسبت نسب کی
 وجہ سے نہیں ہے بلکہ ان کے مولی العتاقہ ہونے کی وجہ سے ہے، یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ رجال
 کے تذکروں میں عموماً نسبت کے ساتھ منولاً ہم کا لفظ موجود ہوتا ہے، اس سے راوی بعض

جگہ دلدار امتنانہ۔ جوئی ہارور بعض جگہ "دلدار الاسلام" یعنی یہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ تو مسلم ہیں،
کان ابی حمیلہ فوراً شہ مسروق؛ حمیل اس بچہ کو کہتے ہیں جو اپنی ماں کے ساتھ
گرفتار ہو کر دارالاسلام لایا جائے، امام اعش کے والد جبران حمیل تھے، اس قول کا مطلب یہ
ہو کہ میری دادی کے انتقال کے بعد حضرت مسروق نے میرے والد کو ان کا وارث قرار دیا، اور یہ
کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ حمیل اپنے ماں باپ
کا وارث ہو گیا یا نہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دارالاسلام میں آنے کے بعد
حمیل کی ماں بٹنہ کے ذریعہ اس کا نسب اس کے باپ سے ثابت کرے تب تو اسے عورت کا
قانونی بیٹا تصور کیا جائے گا، اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوگا، اور اگر وہ بٹنہ سے نسب ثابت نہ
کر سکے لیکن صرف اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ
یہ حمیل النسب علی غیرہ ہے، لہذا اس صورت میں بیٹا وارث نہ ہوگا، البتہ اگر ماں کے ذمی الفرد
اور عصباء میں سے کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو اس اقرار کی بناء پر یہ بچہ ماں کا وارث ہو جائے گا
اس کے بر خلاف شافعیہ اور بعض دوسرے مجتہدین جن میں امام ترمذی بھی شامل ہیں ایسے
بچہ کو علی الاطلاق وارث قرار دیتے ہیں، چنانچہ اس موقع پر امام ترمذی نے حضرت مسروق
کا فتویٰ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت اعش کے والد جبران کر
حمیل ہونے کے باوجود ان کی ماں کا وارث قرار دیا،

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جبران کی والدہ نے ان کے نسب پر بٹنہ پیش
کر دیا ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بٹنہ پیش نہ کیا ہو، لیکن ان کی والدہ کا کوئی اور وارث موجود
نہ ہو اور ان دونوں صورتوں میں حضرت مسروق کا یہ فتویٰ حنفیہ کے خلاف نہیں، اور اگر
بالعین تسلیم کر لیا جائے کہ انھوں نے بٹنہ بھی پیش نہ کیا تھا اور دوسرے وارث بھی موجود تھے
اسکے باوجود مسروق نے ان کا وارث قرار دیا تو یہ اس فتویٰ حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہوگا، اس صورت میں ہمارا
جواب یہ ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد اور فتویٰ ہے، جو حنفیہ کے خلاف حجت نہیں، اس لئے کہ
حنفیہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے ہے، جو مؤطا امام محمدؒ میں منقول ہے، کہ
انھوں نے بٹنہ کے بغیر حمیل کے ثبوت نسب کو ممنوع قرار دیا، اور ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کا
اثر حضرت مسروق کے اثر پر راجح ہے، واضح رہے کہ مسروق بن اللاجد تابعی ہیں، اور علامہ ابو سعید کوفی
نے لکھا ہے کہ چچین میں ان کو کوئی شخص مانوا کر کے لیگیا تھا، اس لئے ان کا لقب مسروق پڑ گیا،

۱۰۰: الخلیل، الذی یقول ان ہدیہ مسروق و اولادہ لاسلام، ۱۰۰: صحیح ترمذی، ۱۰۰: وسنن العرب (۱۰۰: ایشیا) ماؤذہ مطبوعہ ۱۰۰: مرثب
۱۰۰: (۱۰۰: باب میراث الخلیل، عن سعید بن مسیب قال، ابا عمر بن الخطاب ان یوسف اشدان ان قاتل اولادہ فی العرب ۱۰۰: مرثب

بَابُ كَسْرِ اِهْيَاةِ الْاِسْتِجَارَةِ بِالْيَمِينِ

محمد بن العلاء المصنف، مشہور محدث ہیں اور ثقہ ہیں،

معمر: ان سے مراد عمر بن راشد ہیں، جنہوں نے جامع "تصنیف کی ہے،

نعمی ان یست الزجول ذکرہ بیہینہ، یہ حدیث مطلقاً من الذکر بالیمن کو منبذ قرار دیتی ہے، لیکن ترجمہ الباب میں امام ترمذی نے اس کراہت کو وقت استنجا کے ساتھ مقید قرار دیا ہے، گویا امام ترمذی کے نزدیک یہ حدیث مطلق وقت استنجا کے ساتھ مقید ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے ایک اور طریق میں جو ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ من الذکر بالیمن فی الاستنجاء کے تحت مذکور ہے کہ، اذا ہالی احدکم فلا یست، ذکرہ بیہینہ کے الفاظ آتے ہیں، اور امام بخاری نے دونوں طریق سے یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی ہے، مطلق بھی اور مقید بر وقت الاستنجاء بھی، اور دونوں پر الگ الگ باب قائم کئے ہیں، ان کے منبذ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حدیث مطلق مقید پر محمول ہی حنفیت کے نزدیک بھی یہاں پر یہ حدیث مقید پر محمول ہے کیونکہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، یعنی دونوں عن یحییٰ بن ابی کثیر عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ، کی سند سے مروی ہیں،

یہاں علامہ خطابی اور حافظ ابن حجر اور بعض دوسرے علماء نے یہ عجیب و غریب بحث چھیڑی ہے کہ اس حدیث میں من الذکر بالیمن کی مانعت ہی اور دوسری طرف استنجا بالیمن کی مانعت ہے، پھر صرف بائیں ہاتھ سے دونوں کام کس طرح ہوں گے؟ پھر اس کے جواب میں عجیب و غریب طریقے تجویز کئے ہیں، جن میں سے اکثر انتہائی مضحکہ خیز ہیں، مثلاً خطابی لکھتے ہیں کہ ڈھیلا ایڑھی میں پکڑے، اور یسار سے استنجا کرے، کسی نے یہ لکھا کہ دیوار وغیرہ سے استنجا کرے، ہاتھ سے کرے ہی نہیں، اور کسی نے کہا کہ یمن میں حجر لے گا اور یسار سے

لہ الاستنجاء و یطلب موضع الخوی المقطع یعنی قطع الاذی والنجث قال النوری وقال شیخ البیہقی...

... الخوی فی الاصل و ہوا یخرج عن سبغ کما قال ابن قتیبة فی ادب الکاتب فی باب فرق الادرث، قال استنجأ

ہو طلب الخوی طلب العذرة لیزیلها ویغیبها ولا یغنی حسنه، (معارف السنن ال۱۱۱ ملخصاً) ۱۲

سکۃ الفجر ص ۲۰، کتاب الوضوء، باب النہی عن الاستنجاء بالیمن و باب الیسک ذکرہ بیہینہ اذ ابان ۱۲ مرتب

سکۃ ویکتہ عالم السنن للفظای مع مختصر ابی داؤد النذری (ص ۱۵۱ مسئلہ) باب کراہیۃ من الذکر بالیمن فی الاستنجاء و ادرثہ

عضو کو اس پر نئے نئے

واقعہ یہ ہے کہ یہ ساری بحث ہی فضول ہے، ازل تو استخارہ بالیسار میں بخرس بالیسار کے کوئی دشواری نہیں۔ دوسرے اگر کسی کو کسی وقت ضرورت پیش آئے تو ان آداب میں سے کس ایک ادب کو ترک کر کے دوسرے پر عمل کر سکتا ہے، مثلاً اس الذکر بالیسار کر کے وہ اپنے ہاتھ میں پتھر پکڑا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے بڑے علماء اتنی آسان بات میں کیسے الجھ گئے۔

بَابُ الْإِسْتِجَارَةِ بِاللِّجَارَةِ

حتیٰ النِّعْوَاةُ؛ جَزَاءَةُ بَحْرِ الْفَاءِ، عَلَامَةُ خَطْبَانِيَّةٍ، "اصلاح خطا المؤمنین میں کھلا ہے کہ اکثر لوگ اسے لفتح الخاء پڑھتے ہیں، لیکن یہ غلط ہے، کیونکہ لفتح الخاء کے معنی نجاست کے ہیں، یہاں پر صحیح بکسر الخاء ہے، جس کے معنی بول دہراز کے لئے بیٹھنے کی بیست، قال سلمان الجمل، یہ حرف ابیجاب بمعنی نعم ہے، اور بعض ابن لغت نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے، کہ "لنعم" استفہام کے جواب میں آتا ہے اور "احبل" خبر کے جواب میں آتا ہے، حضرت سلمانؓ کا منشاء یہ تھا کہ جس چیز کو تم موجب طعن سمجھ رہے ہو وہ درحقیقت آپ کی مدوح صفت ہے،

أَوَّانٌ يَسْتَجِي أَحَدٌ نَابِأَقْلٍ مِنْ مَثَلَاةِ أَحْبَابٍ، اس مسئلہ میں فقہار کا اختلاف ہے کہ استخارہ کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ، امام حنفیؒ اور ابو یوسفؒ اور ابن ظاہر کے نزدیک استخارہ میں القاء اور تثلیث اشجار واجب ہے اور ایسا مستحب ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف القاء واجب ہے، اور تثلیث مسنون ہے اور ایسا مستحب ہے، اور تثلیث کا ذکر ان کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس عدد کے القاء ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ تثلیث کے وجوب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں عین سے کم پتھروں کی مانعت کی گئی ہے، اس کا جواب گزرا کہ چونکہ عموماً القاء عین ہی پتھروں سے ہوتا ہے اس لئے اس سے کم کی مانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقار اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ دیکھئے فتح الباری ج ۱، ص ۲۲۲ کتاب النہی عن الاستخارہ بالیسار، ۲۔ شرح۔ علہ عالیؒ ابوہری، ذوالحجہ، ۱۰۸۱ھ، ۳۔ انما ہو عوام مثلہ، تنزیل المفسر، ۴۔ اذ انما حسن من عرفی المصدق و غیرا حسن من ذی الاستفسار، الصحاح ج ۱، ص ۲۲۲، ۵۔ ما رواہ ابن۔ ۶۔

① ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، مستدرک حاکم، سیقی، طحاری، ابن حبان و طبرانی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث ہے کہ: "من استجبر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج" اس میں تصریح ہے کہ ایثار مستحب ہی واجب نہیں، امام سیقی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس سے ایثار کا استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایثار عام ہے اور تثلیث خاص اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے، امام سیقی نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں ایثار سے مراد ایثار مافوق الثلث ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے آخر میں بعض روایات میں یہ اضافہ ہے، "فان الله وتر يحب الوتر" امام ترمذی، السنن، سبعا والاربعین، سبعا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام حاکم نے بھی مستدرک (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب الطہارۃ من استجبر فلیوتر کے تحت روایت کی ہے، اس کے تحت حافظ ذہبی لکھتے ہیں: "منکر والحدیث لیس، بعمدة" دوسرا جواب حافظ زلیعی نے "نصب الراية" (ج ۱ ص ۲۱۸) میں دیا ہے کہ اگر اس حدیث کا استدلال درست ہو تو بھی سات آسمانوں کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ پیچھے جس ایثار کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد مافوق الثلث ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو تو ماننا پڑے گا کہ سات بیخروں سے مسنون و مستحب ہی حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں،

حنفیہ کی اس حدیث پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو علامہ ابن حزم وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ یہ حسین الجرجانی الحمیری سے منقول ہے، اور وہ مجہول ہیں، حافظ ابن حجر نے تقریباً "میں لکھا ہے کہ" مجہول من السادسة "اور حافظ ذہبی "میزان" میں لکھتے ہیں کہ "لا یعد من الثابتین"

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث یقیناً قابل استدلال ہے، اس لیے کہ ابوداؤد نے اسے روایت کر کے اس پر سکوت کیا ہے، اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دے کر اس کی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے، (موارد النظر، ص ۶۲) اور خود حافظ ذہبی نے "تلخیص المستدرک"

لہ اس منہل البہار وہی الحجارة الصغاری الاستخار رفع الباری ج ۱ ص ۲۱۱) استعمار ہو طلب الحجرة (الحجر الصغیر) معارف اسنن ج ۱ ص ۱۱۸

لہ اخرج ابوداؤد وغیرہ (معارف اسنن ج ۱ ص ۱۱۵، باب الاستخار بالحجارة) ۱۲

”کتاب الاشریہ میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، علامہ ازہر نے خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری ج ۱ ص ۲۰۶ پر عبد اللہ بن مسعود کی حدیث کے تحت ”ومن لا فلا حرج“ کی زیادتی کو حسن الاسناد قرار دیا ہے، لہذا اگر حصین جبرانی کی جہالت معز جوئی قویہ حضرات اس حدیث کو کیسے صحیح قرار دے سکتے تھے، لہذا یا تو حصین کی جہالت قابلِ تحمل ہے، یا ان کے متابعت موجود ہیں، اور پھر حدیث سے استدلال درست ہے،

⑤ ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے مرفوعاً مروی ہے:-
 قَالَتْ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا ذَهَبَ اِحَدُكُمْ اِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ اَحْبَارٍ يَسْتَطِيْبُ بِهِنَّ فَاِنَّهَا تَجْزِي عَنْهُ“ لفظ لا یعنی ”داؤد ج ۱ ص ۶ کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء بالا حجار، امام دارقطنی نے اس کو تخریج کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”هذا السناد صحیح“ اس میں ”فانما تجزئ عنہ“ کا جملہ بتلارہا ہے کہ مقصد وہی انعام ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصود یا لذت نہیں، لہذا جہاں تالیف کا حکم دیا گیا ہے وہاں منشار یہ ہے کہ یہ عدد انعام کے لئے کافی ہے،

⑥ معجم طبرانی میں حضرت ابویوب انصاریؓ سے مرفوعاً اسی معنی کی ایک اور حدیث منقول ہے ”اذا تغرط احدکم فلیسبح بثلاثۃ احبار فان ذلك كافیه“ علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۱۱ کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء بالبحر میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں ”رجالہ موثقون الا ان اباشعيب صاحب ابی یوب لم ارفیه تعدیلاً ولا جرحاً،
 ⑦ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت لگنے باب میں آ رہی ہے۔ ”قال خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعاجتہ فقال القس فی ثلاثۃ احجار قال فانیتہ بعبجین ورتۃ فاخذ الحجرین والقی الروتۃ و قال انہا کس“ امام حماد نے بھی حنفیہ کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یعنی اگر تین مزدوری ہوتے تو آپ ایک پتھر اور ضرور منگواتے، حنفیہ کی اس دلیل پر شافیہ نے متعدد اعتراضات کئے ہیں مثلاً امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہی حدیث مسند احمد، بیہقی، دارقطنی میں عبد الرزاق عن معمر بن ابی اسحاق عن علقمہ عن عبد اللہ کے طریق سے آئی ہے جس میں ”فانہا کس“ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے

”اقتنی بجز“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دو پتھروں پر اکتفاء نہیں فرمایا۔ علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں اور حافظ زلیخا نے ”نصب الرایہ“ میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی جس سند سے منقول ہے وہ قابل اعتبار نہیں، کیونکہ ابواسحاق کا سماع علقمہ سے نہیں، حافظ زلیخا فرماتے ہیں کہ خود امام بیہقی نے اس مقام پر تو اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن کتاب الذیات باب الدیۃ اخاس میں مراحۃ لکھا ہے کہ ابواسحق نے علقمہ سے کچھ نہیں سنا، اور یہ بات خود ابواسحاق کے اقرار و اعتراف سے ثابت ہے، لہذا یہ حدیث منقطع ہے، اور قابل استدلال نہیں، (نصب الرایہ، ص ۲۱، ج ۱)

حافظ ابن حجر نے ”فتح الباری“ جلد اول، ص ۲۰۴ پر اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ کراہی نے تصریح کی ہے کہ ابواسحاق نے یہ حدیث علقمہ سے سنی تھی، لیکن ظاہر ہے کہ کراہی کا قول خود ابواسحق کے اپنے قول کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے حافظ صاحب کی یہ جواب دہی مفید نہیں۔

دوسرا جواب حافظ نے یہ دیا ہے کہ اگر سماع نہ ہو تب بھی یہ حدیث مرسل ہیگی اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہی، یعنی حنفیہ قرون ثلاثہ میں انقطاع کو موجب ضعف نہیں نہیں مانتے،

لیکن حافظ ابن حجر کا یہ جواب ان کی جلالتِ قدر سے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ مرسل حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق حجت نہیں، بلکہ اس کی حجت کے لئے چند شرائط ہیں، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ ارسال کسی ایسے شخص نے کیا ہو جو ثقہ سے ہی روایت کرتا ہے، دوسرے یہ شرط ہے کہ وہ بصیغہ جزم روایت کرے، اور تین ”صیغہ جزم نہیں، اور یہاں روایت عن سے ہے

حافظ ابن حجر کے مذکورہ اعتراض کا ایک مضبوط جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی اس روایت کی سند میں شدید ضعف طاب پایا جاتا ہے جس کی تشریح اگلے باب میں

آہی ہے، اس اضطراب کو رفع کرنے کے لئے امام ترمذی نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا، اور امام بخاری نے زہیر کے طریق کو، اور خود حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری کی جلد ثانی ص ۱۰۸ پر اٹھویں فصل میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں، باقی کوئی طریق صحیح نہیں، اور جس طریق میں "اشتنی بحجر" کی زیادتی منقول ہے وہ ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، نتیجہ یہ کہ خود حافظ ابن حجر کے اعتراف سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ "اشتنی بحجر" والا طریق صحیح نہیں، اور اگر اس طریق کو بھی صحیح قرار دیا جائے تو اصل حدیث کا اضطراب رفع کرنے کی کوئی صورت نہیں، خلاصہ یہ کہ معرکہ جس طریق میں "اشتنی بحجر" کی زیادتی منقول ہے وہ فنی نقطہ نظر سے قابل استدلال نہیں،

حافظ کے مذکورہ جواب کا علامہ عینی نے یہ جواب دیا کہ دراصل انقطاع کے اشبات سے ہمارا مقصد شافیہ کو الزام دینا ہے، کہ یہ آپ کے مسلک پر صحیح نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینی کے اس جواب سے شافیہ کو الزام تو دیا جاسکتا ہے، مگر حنفیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا، لہذا صحیح جوابات وہی ہیں جو ماقبل میں گزرے،

حنفیہ کی مستدل ابن مسعود کی حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر "اشتنی بحجر" کی زیادتی روایت ثابت نہ ہو تو بھی حدیث باب میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر پھینکنے کے بعد کوئی تیسرا پتھر خود اٹھا لیا ہو، یا حضرت ابن مسعود سے منگایا ہو کیونکہ "عدم الذکر عدم الشئ" کو مستلزم نہیں ہوتا، "وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" یہ اعتراض بلاشبہ وزنی ہے، چنانچہ بہت سے علماء حنفیہ نے اس اعتراض کو تسلیم کیا ہے، حضرت شیخ البند نے "الورد الشذی" میں فرمایا کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال تام نہیں، ان کے علاوہ صاحب ہدایہ نے بھی شاید اسی لئے اس مسئلہ میں ابن مسعود کی اس روایت کو بطور دلیل ذکر نہیں کیا، بلکہ "من استجمع فلیتر" کی حدیث سے استدلال کیا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش ہو، جن میں بہتر جواب یہ ہے کہ "السکوت فی محرض البیان یقوم مقام النفی" یہاں حضرت عبداللہ بن مسعود کا منشا آداب استیجاب کو بیان کرنا ہے، لہذا اگر آپ نے تیسرا پتھر منگوا یا ہوتا تو وہ اس کا تذکرہ ضرور فرماتا، نیز سیاق حدیث یہ بتلا رہا ہے کہ وہ جگہ ایسی تھی کہ جہاں پتھر نہیں مل رہے تھے، اسی لئے حضرت عبداللہ ایک گوبر کا ٹکڑا اٹھا لائے تھے، ایسے مقام پر اگر آپ نے کوئی تیسرا پتھر منگوانے کا

اہتمام کیا ہوتا تو ابن مسعودؓ اس کا ضرورتاً ذکر فرماتے،

أردان نستنجی برجم، ریح رجوع سے بنا ہے، بمعنی الرجوع ہے، یعنی الغذا الرجوع الی هذه الحالة یعنی لوٹائی ہوئی غذا، ریح ہر دابتہ کے فضلہ کو کہتے ہیں، بعض نے اسے گائے اور بھیسن کے ساتھ مخصوص کیا ہے، والضح ہو الاول،

أودعظم "دوسری حدیث میں اس کی وجہ: زاد الجہن ہونا قرار دی گئی ہے، اس باب میں ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ استنجاء صرف ان چیزوں سے جائز ہے جو شرعاً مکرم نہ ہوں، کسی مخلوق کی غذا نہ ہوں، نجس نہ ہوں، اور مضر نہ ہوں،

ان الاستنجاء بالحجارة یجوزی، حنفیہ کے نزدیک استنجاء بالحجارة کے کافی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ نجاست اپنے مخرج سے بقدر درہم تجاوز نہ ہوئی ہو، ورنہ استنجاء بالما ضروری ہوگا،

بَابُ فِي الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرِ

عن ابی عبیدۃ، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں، ان کا نام عامر ہے، اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وفات کے وقت ان کی عمر سات سال تھی، کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے والد کے علوم کے سب سے بڑے عالم تھے،

عن عبید اللہ، کتب حدیث میں صحابہؓ کے طبقہ کے اندر جب عبداللہ مطلقاً لولا جاکا تو اس سے مراد حضرت ابن مسعودؓ ہوتے ہیں،

رکس؛ بعض حضرات نے اس کے معنی نجاست بیان کئے ہیں، اور اس سے رکس کا مراد قرار دیا ہے، اس کی تائید ان روایات سے بھی ہوئی ہے جن میں یہاں "رکس" کے بجائے "رجس" کا لفظ آیا ہے، اور بعض نے اسے "ریح" کا مراد قرار دیا ہے، امام نسائیؒ نے اس کے معنی طعام الجہن بتائے ہیں، لیکن اکثر علماء نے اس کی تردید کی ہے، کہ یہ معنی لغت میں کہیں ثابت نہیں،

قال ابو عیسیٰ؛ اس حدیث کے ذیل میں امام ترمذیؒ نے عین مرتبہ قال ابو عیسیٰ " ذکر کیا ہے، درحقیقت پہلے قول سے ان کا مقصد اس حدیث کے منظر اب اسناد کی تشریح و توضیح ہے، اور دوسرے قول میں رفع منظر اب کے لئے امام بخاریؒ، امام دارمیؒ کی نیز اپنی رائے بیان کی ہے، اور تیسرے قول میں امام بخاریؒ کی رائے کی تردید کی ہے،

اس حدیث کے منظر اب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں مدارِ اسناد ابو اسحق سبعیؒ ہیں، اور یہ حدیث اُن سے اُن کے چھ شاگرد روایت کر رہے ہیں، اسرائیل بن یونس، قیس بن ربیع، معتمر بن عمار بن رزین، زہیرؒ اور زکریا بن ابی زائده،

منظر اب دو طریقہ سے پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ ابو اسحق اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان دو واسطے ہیں یا ایک، زہیر دو واسطے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابی اسحق عن عبد اللہ بن مسعود عن ابن الاسود عن ابیہ عن عبد اللہ "اور باقی پانچوں شاگرد صرف ایک واسطہ ذکر کرتے ہیں، دوسرا منظر اب ان پانچوں کے درمیان دو واسطہ کی تعیین میں ہے، اسرائیل بن یونس اور قیس بن الربیع کی روایت میں واسطہ ابو عبیدہ ہیں، معمر اور عمار کی روایت میں واسطہ علقمہؒ ہیں زکریا بن ابی زائده کی روایت میں عبدالرحمن بن یزید ہیں،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس منظر اب کے بارے میں عبداللہ بن عبدالرحمن یعنی امام دارمیؒ سے پوچھا کہ ان روایات میں سے کونسی روایت ارحم ہے، تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے، پھر امام بخاریؒ سے پوچھا تو انھوں نے بھی کوئی جواب نہ دیا، لیکن اُن کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ انھوں نے جامع بخاریؒ میں زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تمام روایات میں اسرائیل کی روایت زیادہ راجح اور اصح ہے، اس لئے کہ ابو اسحق کے تمام شاگردوں میں اسرائیل سب سے زیادہ آہستہ اور حافظ ہیں، چنانچہ عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ ابو اسحق سے جو حدیثیں روایت کرتے تھے میں نے انھیں صرف اس بنا پر چھوڑ دیا کہ وہ روایات مجھے اسرائیل سے حاصل ہو گئی تھیں، چونکہ وہ ان کو زیادہ آہستہ طریقہ سے روایت کرتے تھے، اس لئے میں انہی پر بھروسہ کیا، اس کے علاوہ زہیر بحث حدیث میں قیس بن ربیع نے بھی اسرائیل کی متابعت کی ہے، جس سے اُن کی روایت اور زیادہ راجح ہو جاتی ہے جبکہ ابو اسحق کے معاملہ میں زہیر اتنے قابل اعتماد نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ زہیر نے جن وقت ابو اسحق کی شاگردی اختیار کی، یعنی ان سے حدیثیں لیں، اس وقت ابو اسحق اپنی عمر کے آخری دور میں تھے، اور ان کے حافظہ میں قدرے تغیر پیدا ہو گیا تھا، اسی لئے امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی حدیث زائده اور زہیر سے تم نے سنی ہو تو اس بات کی پروا نہ کیا کرو کہ کسی اور سے نہیں سنیں، یعنی وہ ثقہ ہیں الا حدیث ابی اسحاق، یعنی یہ دو حضرات ویسے ثقہ ہیں، لیکن ابو اسحق سے اُن کی روایات

اتنی قابل اعتماد نہیں، ان وجوہ سے امام ترمذیؒ نے یہاں زہیر کے مقابلہ میں اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے زہیر کی روایت کو کیوں واضح قرار دیا، لیکن یہ امام ترمذیؒ کی اپنے رائے ہے، مگر دوسرے محقق علماء اور محدثین نے امام ترمذیؒ کی اس رائے پر تنقید کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباریؒ کی اشعار میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری جلد اول ص ۳۵، پر اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور امام ترمذیؒ کی تردید فرمائی ہے، اور مستدرج وجوہ سے زہیر کی روایت کو اسرائیل کی روایت کے مقابلہ میں واضح قرار دیا ہے، اگرچہ اسرائیل کی روایت کو بھی صحیح کہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

① زہیر کی روایت کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ زہیر کے بہت سے متابعت موجود ہیں، چنانچہ معجم کبیر طبرانی کی روایت میں ابراہیم بن یوسف بن اسحق بن ابی اسحق نے زہیر کی متابعت کی ہے، چونکہ یہ روایت خود ابواسحق کی ذریت سے مروی ہے اس لئے اس کی متابعت بہت قوی ہے، اسی طریق سے حافظ ابن حجرؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے زہیر کا ایک اور متابع ذکر کیا ہے جو کہ یحییٰ ابن ابی نضام، عن ابیہ عن ابی اسحق، کے طریق سے ہے، اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں زہیر کی روایت کا ایک متابع "یث بن ابی سلیم" بھی موجود ہے، وہ اگرچہ حافظ کے لحاظ سے کمزور ہیں لیکن استہشاد اور متابعت کے لئے کافی ہیں، نیز شریک نے زہیر کی متابعت کی ہے اور شریک قیس بن الربیع کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد ہیں، جبکہ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی تھی کہ قیس بن الربیع ان کے متابع ہیں، نیز ابن حبان حنفی اور ابو حریم نے بھی ان کی متابعت کی ہے،

② دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے زہیر کی جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "حدثنا زہیر بن ابی اسحق قال لیس ابو عبیدہ ذکرہ ولكن عبد الرحمن بن الاسود عن ابیہ انہ سمع عبد اللہ" اس میں صراحتاً اسرائیل والے طریق کی تردید کی گئی ہے، اور اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابواسحق پہلے اس حدیث کو ابو عبیدہ سے روایت کرتے تھے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے

لہ فی سباق الاما دیۃ النج اتقدا بالدرار قطنی علی البخاری وبرا الحدیث الاول ہنا، مخطوطہ فی مکتبہنا من غیر
صخرہ وج ۲ ص ۱۰۷ و ۱۰۸ من المطبوعہ، مکہ دیکھیے معجم بکری (ج ۱ ص ۱۵۱) کتاب الزموم باب لایستہیلہ روایت حریب

مشکوٰۃ ہے، بعد میں ابو اسحق کو یہی روایت عبدالرحمن بن الاسود سے بھی مل گئی، جس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لہذا انھوں نے صراحتاً یہ بتا دیا کہ یہ حدیث میرے پاس صرف ابو عبیدہ کے طریق سے نہیں بلکہ عبدالرحمن بن الاسود کے طریق سے بھی ہے، بہر حال ابو اسحق کی اس تصریح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زہیر کے سامنے حدیث بیان کرتے وقت اُن کے ذہن میں دونوں طریق مستحضر تھے اور ان میں سے انھوں نے عبدالرحمن بن الاسود کے طریق کو بہت یاد کیا، اور اس سے بڑی کوئی وجہ ترجیح نہیں ہو سکتی،

④ تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ ابو اسحق بسبعی مدرس ہے، لہذا ان کے عنعنہ کے مقابلہ میں تحدیث کا صحیح راجح ہے، اب اسرائیل کے طریق میں وہ ابو عبیدہ سے عنعنہ کر رہے ہیں، اور یوسف بن ابی اسحق کے طریق میں جو زہیر کے متالاج ہیں انھوں نے تحدیث کی تصریح کی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ زہیر کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، وقال ابراہیم بن یوسف عن ابيہ عن ابی اسحق قال حدثني عبد الرحمن "لہذا زہیر کے طریق میں تو یس کا کوئی شبہ نہیں، جبکہ اسرائیل کے طریق میں یہ شبہ موجود ہے،

⑤ چوتھی وجہ ترجیح علامہ عینیؒ نے "عمدة القاری" میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اسرائیل کی روایات میں خود اختلاف ہے، چنانچہ بعض روایات میں اُن کی روایت زہیر کی روایت کے بالکل مطابق ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہے، جبکہ زہیر کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں،

⑥ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی جلالت قدر بیان کرنے کے لئے عبدالرحمن بن ہمدانی کا قول پیش کیا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے "عمدة القاری" میں "مجموع اسماعیلی" وغیرہ کے حوالہ سے بعض محدثین کے اقوال ذکر کئے ہیں، جنہیں زہیر کو اسرائیل کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوتی ہے،

۱۔ اسرائیل قدر اختلاف علیہ فراءہ کر وایۃ زہیر ورواہ عباد القطنانی وقالوا لعبد عن ابی اسحق عن علقمہ عن عبداللہ ورواہ الحمیدی عن ابی عیینہ عن عنہ عن ابی اسحق عن عبدالرحمن بن یزید ذکرہ الدارقطنی والعمدنی فی مسندہ وزہیر لم یختلف علیہ (عمدة القاری، ج ۱ ص ۲۵) ،

۲۔ واما ترجیح الترمذی حدیث اسرائیل علی حدیث زہیر فعارضہا حکاہ الاسماعیلی فی صحیحہ لاند راہ من حدیث یحیی بن سعید وکیفی بن سعید لاریضی ان یاخذ من زہیر فی ابی اسحق یالیس بسامع ، وقال الأجرسی سألت ابا داؤد عن زہیر واسرائیل عن ابی اسحق فقال "زہیر فوق اسرائیل کثیر" (عمدة القاری ج ۱ ص ۲۵) ،

ان وجوہات کی بنا پر دیگر محدثین اور امام بخاریؒ نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاریؒ رجحانہ کی دقت نظر اور فراست کا پتہ چلتا ہے، واللہ بسحانہ و تعالیٰ اعلم،

وَابُو عُبَيْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ لَمْ يَمِمْ مِنْ أَبِيهِ، امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا، لیکن بعد میں اس پر اعتراض کیا کہ ابو عبیدہؓ کا سماع حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نہیں ہے، لہذا یہ روایت منقطع ہے، شوافع امام ترمذیؒ کے اس قول کو بنیاد بنا کر حنفیہ کے اس مسئلہ پر انقطاع کا اعتراض کرتے ہیں، حنفیہ کی طرف سے اس کے تین جوابات دیئے گئے ہیں؛

ایک جواب تو وہی ہے کہ محققین کے نزدیک اسرائیل کے بجائے زہیر کا طریق راجح ہے، اور اس میں ابو عبیدہ نہیں ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اسرائیل کے طریق کو ختم تیار کیا جائے تب بھی امام ترمذیؒ کا یہ کہنا محققین کے نزدیک ناقابل قبول ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والدؓ سے کچھ نہیں سنا، علامہ عینیؒ نے "عمدة القاری" میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور ابو عبیدہؓ کے سماع کے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کہ ابو عبیدہؓ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہو، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی وفات کے وقت ابو عبیدہؓ کی عمر سات سال تھی، اور یہ عمر تخمیل روایت کے لئے کافی ہے، اس لئے محض اُن کی کم سنی سے عدم سماع پر استدلال درست نہیں، تیسرے اگر بالفرض ابو عبیدہؓ کا اپنے والد سے بلا واسطہ سماع نہ ہو تب بھی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ "اعلمہ الناس بعلم ابن مسعود" ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اور امام بیہقیؒ نے بھی لکھا ہے کہ "ابو عبیدہؓ اعلمہ بعلم ابن مسعود" من حیث بن مالک و نظر اللہ، اس وجہ سے امت نے اس حدیث کو بائناً قبول کیا ہے، یہ جواب راجح ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ ایک حدیث منقطع ہونے کے باوجود صحیح اور قابل استدلال ہوتی ہے جس کی وجہ یا تو اُمت کی تلقین یا قبول ہوتی ہے، یا یہ کہ انقطاع کرنے والا راوی بہت زیادہ قابل اعتماد ہوتا ہے، یہاں یہ دونوں چیزیں پائی جا رہی ہیں،

بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى بِهِ

حفص بن غياث؛ كوفه کے ائمہ حدیث میں سے ہیں، بائناً تلقین، البتہ آخری عمر

جس ان کے حلقہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا،

داعی بن ابی ہند، یہ بھی مشہور محدث ہیں، اور ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

فاتحہ زاد اخوانکم من الجن، اِنَّہُ کی ضمیر بتا دیل، مذکور روٹ اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے، یعنی روٹ اور عظام دونوں زاد الجن ہیں، اس جملہ کی تشریح میں چند مباحث ہیں؛

پہلی بحث تو یہ ہے کہ روٹ کے زاد الجن ہونے کا کیا مطلب ہو؟ بعض حضرات نے کہا کہ روٹ جنات کے لئے کھا دیا کام دیتی ہے، اور اس طرح اُن کی غذا کا سبب بنتی ہے، لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اس لئے کہ اگر زاد سے مراد یہی ہو تو پھر اس میں جنات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ انسانوں کے لئے بھی روٹ کھا دے کام آتی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ روٹ بذات خود جنات کی غذا ہے اور ان کے لئے اس کی نجاست منسلوب ہو جاتی ہے، اور ان کے واسطے روٹ کو اپنی حالتِ اصلیت پر لوٹا کر اسے غلہ بنا دیا جاتا ہے، اس کی تائید بخاری ص ۲۲۲ کتاب المناقب باب ذکر الجن الخ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے کہ فسألونی الزاد ذن عوت اللہ لعنم ان لا یمروا بعظم ولا بروثۃ الا وجن واعلیہما طعاما، لیکن اکثر علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ روٹ کے زاد الجن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اُن کے دوات کی غذا ہوتی ہے، یہ جو اسیح سلم کی ایک حدیث سے اخذ ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ”وکل یعرۃ علفن لہن وابتکھن“ (مسلم ۱۳ ص ۸۴ کتاب الصلوٰۃ باب الجہر بانقر اوتۃ فی الصبح والقراۃ علی الجن فی حدیث ابن مسعود)

دوسری بحث یہ ہے کہ عظام کے زاد الجن ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کا سبب سے بہتر اور اور محقق جواب یہ ہے کہ یہ ہڈیاں جنات کے لئے پُرگشت بنی رہتی ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم اور جامع ترمذی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، البتہ یہاں مسلم اور ترمذی کی روایات میں ایک آعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی حقیقت سچ لینا ضروری ہے، تعارض یہ ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے جنات سے مخاطب ہو کر فرمایا: ”لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ یفتح فی ایدیکم اوفز ما یكون لحمًا“ اس میں یہ تصریح ہے کہ مذکور جانوروں کی ہڈیاں جنات

کے لئے پُرگوشت بنا دی جاتی ہیں، اس کے برخلاف یہی روایت امام ترمذی نے سورۃ اَحْقَاف کی تفسیر میں روایت کی ہے، اس میں یہ الفاظ منقول ہیں: "کل عظم لحم ینذکر اسم اللہ علیہ ینقح فی ایدہ یکم اذ فرماکان لحمًا" (ترمذی ۲۳۱۰ ابواب لتفسیر) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مُردار جانوروں کی ہڈیاں بھی غذا ہوتی ہیں، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس تعارض کو رفع کرنے سے سوائے صاحبِ سیرتِ حلبیہ کے اور کسی نے تعرض نہیں کیا، انھوں نے اس تعارض کا یہ جواب دیا ہے کہ مسلم کی روایت جنتِ مسلمین کے بارے میں تھی، اور ترمذی کی روایت جنتِ کفار کے بارے میں، لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہ ایک ہی حدیث ہے اور الفاظ کا اختلاف راویوں کے اختلاف کی بنا پر ہے، لہذا دیا تو یوں کہا جائے کہ مسلم کی روایت ترمذی کی روایت پر قوتِ سند کے اعتبار سے راجح ہوگی یا پھر محدثین کے ایک اور اصول پر عمل کیا جائے جس سے ایسے مواقع پر تطبیق کا کام لیا جاتا ہو، اور وہ اصول یہ ہے کہ "حفظ کل مالہ یحفظہ الآخر" یعنی بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتیں ارشاد فرمائیں، ایک راوی کو ایک بات یاد رہی اُس نے اسے روایت کر دیا اور دوسرے راوی کو دوسری بات یاد رہی اور اس نے اسے روایت کر دیا، اور درحقیقت دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتی ہیں یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہو گا کہ ہڈی پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جاگا دونوں صورتوں میں وہ جنت کی غذا ہوتی ہے، ایک راوی نے پہلی بات کو روایت کر دیا، اور دوسرے راوی نے دوسری بات کو، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تطبیق بین الروایات کے سلسلہ میں "حفظ کل مالہ یحفظہ الآخر" کا یہ اصول بہت کارآمد ہے، لیکن محدثین نے اُسے اصولی حدیث کی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، البتہ حافظ ابن حجر نے "فتح الباری" کے مختلف مقامات پر اس کا تذکرہ فرمایا ہے، اور اس سے کام لیا ہے،

یسری بحث یہ ہے کہ کراہیتِ استنجاء انہی دو چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہار نے ان دونوں چیزوں سے علتِ ہنیٰ مستنبط کر کے حکمِ کراہت کو دوسری اشیاء میں بھی عام کیا ہے، یعنی ہر وہ چیز جو مکرم ہو یا کسی کی غذا ہو یا نجس ہو، یا مضر ہو، اس سے استنجاء ناجائز ہے،

انہ کان مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم لیلة الجین، حضرت عبداللہ بن مسعود نے لیلة الجین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں

واقعہ یہ ہے کہ لیلۃ الجہنم کسی مرتبہ واقع ہوئی ہے، علامہ بدر الدین شبلی نے اپنے معروف رسالہ "آکام الرمان فی غرائب الآثار و احکام الجہنم" میں لکھا ہے کہ لیلۃ الجہنم چھ مرتبہ ہوئی ہے، بعض راتوں میں حضرت عبداللہؓ ساتھ تھے بعض میں نہیں،

وَكَانَ رَوَايَةَ اسْمَعِيلِ اصْحَحَ مِنْ رَوَايَةِ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، وَدُونِ رَوَايَتِي فِي فَرْقٍ يَهْتَمُّ بِهَا حَفْصٌ فِي رَوَايَتِي فِي "لَا تَسْتَجِيبُ اَبَا الزَّرْدِثِ" اِنَّهَا كَجَمَلِ مَسْنَدٍ اَوْ مُتَّصِلٍ هُوَ، لَيْسَ كِ اسْمَعِيلِ فِي رَوَايَتِي فِي هَذَا جَمَلِ اِمَامِ شُعْبَةَ فِي مَرْسَلِ كِي حَيْثُ رَكَعْتَا هُوَ، اِمَامُ تَرْمِذِي فِي "اَسْمَعِيلِ" فِي رَوَايَتِي كَوَاصِحِ قَرَارٍ هُوَ، اِمَامُ مُسْلِمٍ فِي صَنِيعٍ سَيَبْهُي اِسْمِي كِي تَأْيِيدِ هُوَ، اِسْمُ لَيْسَ كِي اَنْهَوْنَ فِي هَذَا جَمَلِ "قَالَ الشُّعْبِيُّ" كَمَا كَرَأَى لَيْسَ رَوَايَتِي كِي هُوَ،

بَابُ الْاِسْتِجَاءِ بِالنِّسَاءِ؛

محمد بن عبد الملک بن ابی الشوارب؛ یہ امام ترمذی، امام مسلم کے استاد ہیں، "صدوق" ہیں، امام نسائی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "لابأس به" قتادہ؛ یہ قتادہ بن دعامة السدوسی ہیں، معروف تابعین میں سے ہیں، اپنے زمانے میں "احفظ الناس" کہلاتے تھے، کبھی کبھی تلمیذ بھی کرتے ہیں، لیکن با اتفاق ثقہ ہیں، اس لئے ان کی روایات مقبول ہیں،

معاذة؛ یہ معاذة بنت عبداللہ العدویة البصریة ہیں، اور ان کی کنیت "ام الصہبارة" ہے، ثقہ تابعیات میں سے ہیں، انتہائی عابدہ و زاہدہ تھیں، رات بھر تہجد پڑھتی تھیں، حافظہ قوی ہے، ان کا یہ مقولہ نقل کیا ہے: "اعجب من عین تنام باللیل وقد علمت بطول رقادها فی القبور"

مروان ازدواجکن؛ اس سے معلوم ہوا کہ ناخرم ہر کو تعلیم دینے کے لئے عورت کو چاہیے کہ اس کی خرم عورت کو واسطہ بنائے،

ان یستطیبوا بالنساء؛ استطابہ کے لغوی معنی ہیں پاکیزگی چاہنا، مراد استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالمارکاجواز بلکہ سنیّت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالمارک کی سنیّت پر جمہور کی دلیل ہے، لہذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؓ اور بعض اہل نظر ہر کے خلاف حجت ہے، جو استنجاء بالمارک کو خلاف سنت قرار دیتے ہیں، دوسری طرف اس کے بالکل

برعکس ابن حبیب بالکلی کا قول ہے کہ ہجرت بالبحارہ ناجائز ہے، یہ قول سابقہ احادیث کی وجہ سے مردود ہے، ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الحجارة والماء افضل ہے، بعض اہل نظر اس جمع کو بھی خلاف سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الحجارة والماء کی تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں، لیکن ان کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنی کی احادیث الفزائی طور سے ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف نفی ثبوت ثابت کرنی مقصود ہے، اور فضائل اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کر لیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہور اہل سنت نے ان کو قبول کر کے معمول بہ قرار دیا، نیز کوئی حدیث مرفوعہ صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے، لیکن بعض احادیث سے جمع بین الماء والحجر کا مفہوم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً جب اہل قبار کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی کہ ”فیہ رجال یجتون ان یتلفروا“ تو آپ نے ان سے ان کے خصوصی قطر کی وجہ پر ہمیں تو انہوں نے جواب دیا ”قالوا لا غیر ان احدنا اذا اخرج من الغائط احب ان یستنجی بالماء“ اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الغائط کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الغائط بغیر استنجاء بالحجارة کے نہ ہوگا، لہذا اس روایت سے جو کہ صحیح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضائاً جمع کا مفہوم نکلتا ہے،

یہاں یہ بات واضح رہے کہ بعض کتب فقہ میں اہل قبار کا یہ قول منقول ہے کہ ”انا نجمع بالحجارة بالماء“ یہ قول اگرچہ صریح ہے، لیکن کتب حدیث میں نہیں ملتا، اس کے علاوہ جمع کے مفہوم میں حضرت علیؑ کا یہ قول مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور سیہقی میں مروی ہے ”ان من کان قبلکم کا فایبج و ن بعرا وانکم تملطون ثلثاً فاتبعوا الحجارة الماء“ اور اس اثر کو حافظ زبیریؒ نے ”نصب الرایہ میں جیدہ قرار دیا ہے، لہذا جمع بین الحجارة والماء کو عبت قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں، اسی اثر کے تحت حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر نجاست عجز سے اکثر من قدر الدرہم متجاوز ہو تو ہانی کا استعمال فرض ہے، اگر بقدر درہم متجاوز ہو تو واجب ہے اور اگر اس سے کم متجاوز ہو تو سنت ہے،

۱۔ مستدرک ج ۱ ص ۱۵۵، کتاب الطہارۃ، الاستنجاء بالماء اذا اخرج من الغائط ۱۲

۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۵۴، کتاب الطہارۃ، من کان یقول اذا اخرج من الغائط فلیستنج بالماء ۱۳

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ حج بین البحر والماء ذکر نے کی صورت میں استعمال ماہ افضل ہے، "لَا تَأْتِي الْعَامَ أَبْلَغَ فِي الْأَنْقَاءِ وَالنَّظْفِيفِ" چنانچہ علامہ نووی، علامہ عینی اور ابن عثیم وغیرہ نے یہی لکھا ہے، البتہ استنجاء بالماء کی صورت میں حجر کی طرح تثلیث ضروری نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَسْرَادَ الْعَاجَةَ أَلْعَدَّ فِي الْمَذْهَبِ

عبد الوہاب ثقفی؛ ثقفی ہیں لیکن آخری عمر میں حافظہ میں تغیر آ گیا تھا،
محمد بن عمرو اکثر علماء نے انہیں "صدوق" کہا ہے، البتہ بعض روایات میں
ان کو وہم ہو جاتا ہے،

عن ابی سلمة؛ یہ حضرت عبدالرحمن بن عوف کے صاحبزادے ہیں، اور ان کے نام کے
بانے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام عبدالشکر قرار دیا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ابوسلمہ کنیت
نہیں بلکہ نام ہے، یہ ایک قول کے مطابق مرسلہ طیبہ کے مشہور فقہاء سبعہ میں سے ہیں، جنہیں
اس شعر میں جمع کر دیا ہے، اگرچہ اس میں ابوسلمہ کا ذکر نہیں ہے

الأكل من لا يفتمى بأئمة قسمته ضيوضي عن الحق خلة
فخذهم عبداً لله، عروة، قاسم سعيد، ابوبكر، سليمان، خارجة

اس میں عبید اللہ سے مراد عبید اللہ بن عبثہ بن مسعود، عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر،
قاسم سے مراد قاسم بن محمد بن ابی بکر الصديق، سعید سے مراد سعید بن المسیب، ابوبکر سے مراد
ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشام، سلیمان سے مراد سلیمان بن یسار اور خارجہ سے مراد
خارجہ بن زید بن ثابت ہیں، بعض حضرات نے ابوبکر بن عبدالرحمن کے بجائے حضرت ابوسلمہ کو
فقہاء سبعہ میں شمار کیا ہے،

أبعد في المذهب، یہاں أبعده لازم کے معنی ہیں، لیکن اس میں أبعده کی بہ نسبت زیادہ
مبالغہ پایا جاتا ہے، بعد کے معنی ہیں دور ہوا، اور البعد کے معنی ہیں دوری اختیار کی،
علامہ نووی نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ابعاد تشرک کے لئے تھا، لہذا
اگر تشرک میں قریب میں حاصل ہو جائے تو ابعاد کی ضرورت نہیں،

بِمَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَغْتَسَلِ ؛

احمد بن محمد بن موسیٰ، یہ امام ترمذی و نسائی کے استاذ ہیں، امام نسائی کا کہنا ہے، "لابأس به"

عن اشعث، یہ اشعث بن عبد اللہ بن جابر لعلی الحدادی الازدی ہیں، امام ترمذی کے قول کے مطابق اپنی کو "اشعث اعلیٰ" بھی کہتے ہیں، مختلف کتابوں میں ان کا نام اشعث اعلیٰ، اشعث بن عبد اللہ، اشعث بن جابر، اشعث حملی، اشعث ازدی، اور اشعث حدادی آیا ہے، یہ سب اپنی ایک شخصیت کے نام ہیں، یہ ثقہ ہیں،

فی مستحکمہ؛ مستحکمہ غسل خانہ کو کہتے ہیں، یہ حیم سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں گرم پانی، ثعلب کا کہنا ہے کہ یہ اضداد میں سے ہے، اور ٹھنڈے پانی کو بھی کہتے ہیں، بہر صورت مستحکم کے معنی ہونے پانی کے استعمال کی جگہ،

اق عامۃ الوسواس منه، مطلب یہ ہے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ کہیں اس کی چھینٹیں بدن کو نہ لگ گئی ہوں اور پھر انسان وہم کی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے، حضرت عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ یہ نہیں اُس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ غسل خانہ میں پانی جمع ہوتا ہو یا فرش کچا ہو، لیکن اگر فرش پختہ ہو اور پانی نکلنے کی جگہ موجود ہو تو یہ مانعت نہیں ہے، اس حدیث میں بول فی المغتسل کا خاصہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس سے وسوس پیدا ہوتے ہیں،

وسوس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اعمال و افعال میں کچھ خاصیتیں رکھی ہیں جن میں بظاہر کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، مثلاً علامہ شامی نے بہت سے اعمال کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ نسیان پیدا کرتے ہیں، مثلاً "بول فی المغتسل"، "نظر الی العورة" وغیرہ، یہ خیال کوئی توہم پرستی نہیں ہے، بلکہ جس طرح اور چیزوں کے کچھ خواص ہیں اور ان کے خواص کا اعتقاد توحید کے منافی نہیں، اس طرح ان اعمال و افعال کے خواص یہ ہیں اور ان کا اعتقاد بھی توحید کے منافی نہیں ہے، اب ان خواص کے بارے میں اشاعرہ، ماتریدہ، اور معتزلہ کا مشہور اختلاف ہے، معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کی تخلیق کرتا ہے تو اس میں خود بخود کچھ خاصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو معتزلہ لازم ذات ہوتی ہیں، لیکن یہ مذہب باطل ہے، اس لئے کہ اس سے

اشیاء کا موثر بالذات ہونا بھی لازم آتا ہے اور قدرت باری تعالیٰ کا خواص ہشیاء کے ساتھ تعلق بھی باقی نہیں رہتا، اس کے نتیجے میں معجزات کا انکار کرنا پڑتا ہے،

اس کے بالکل برخلاف اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ مخلوقات اور ان کے خواص کے درمیان درحقیقت کوئی جوڑ نہیں ہوتا، بلکہ ہوتا ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی شے یا عمل کی تخلیق فرماتا ہے تو اس کے ساتھ خاصہ کی تخلیق بھی الگ سے فرمادیتا ہے، گویا تار کا احراق سے اصلہ کوئی جوڑ نہیں ہاں جب آگ پیدا کی گئی تو اس کے ساتھ ساتھ احراق کا خاصہ بھی علیحدہ سے پیدا کر دیا گیا، اب یہ عین ممکن ہے کہ کسی جگہ تار پیا یا کی جائے لیکن احراق کی خاصیت کی تخلیق نہ ہو، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں وبالعکس جیسا کہ ذاعزقوا ما وہ فادخلوا الناراً

اور ماترید یہ کامسک یہ ہے کہ ہشیاء اور ان کے خواص بے جوڑ نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کسی شے یا فعل کی تخلیق فرماتے ہوئے اسی میں کچھ خواص کی تخلیق بھی فرمادیتے ہیں، گویا تار کی تخلیق کے ساتھ اسی تار میں خاصہ احراق بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، ہاں جب باری تعالیٰ چاہتے ہیں تو یہ خاصہ سلب کر لیتے ہیں، جیسا کہ معجزات کے موقع پر، ماترید یہ کی تعبیر زیادہ واضح اور قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے،

وَيَقَالُ لَهُ الْأَشْعَثُ الْأَعْمَى، مفسد یہ ہے کہ اشعث بن عبد اللہ اور اشعث اعلمی ایک ہی شخص ہیں، لیکن حافظ ابن حجر نے "تہذیب التہذیب" میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ کیا ہے، اور اشعث بن عبد اللہ کو قوی اور اشعث اعلمی کو ضعیف قرار دیا ہے،

فَقَالَ رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، امام ابن سیرین کے اس قول کا مطلب بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ وہ بول فی المغتسل کے مورث و سوا اس ہونے کو توحید کے منافی سمجھتے تھے، لیکن امام ابن سیرین جیسے عالم سے یہ بات بہت بعید ہے، بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ ان کے نزدیک یہ بات کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں ہے، اس لئے اس میں کسی دہم کی ضرورت نہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع کرے، اور وہ جو آ میں "رَبَّنَا اللَّهُ" کہے، اس کا منشا اس کے سوا نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے عدم ضرر کی امید باندھی جا، بہر صورت امام ابن سیرین کے اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حدیث باب نہیں پہنچی تھی، ورنہ وہ ایسا ہرگز نہ فرماتے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ

ابو کریب، ان کا نام محمد بن العلاء ہے، ائمہ بستہ نے ان سے روایات لی ہیں، اور یہ ثقہ ہیں،

عبدۃ بن سلیمان؛ دوسری صدی کے محدث ہیں، امام عینی وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے،

لامرہم یا نسواک؛ لفظ مسواک آدھ اور فصل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، پہلی صورت میں یہاں استعمال کو مضاف محذوف ماننا پڑے گا، دوسری صورت میں تعذر کی ضرورت نہیں، یہ لفظ سَاغَ یَنْوُكُ سُوْكَا ے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں رگڑنا، اور بعض کا کہنا ہے کہ ”سَاوِکُ الِابْلِ“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں اونٹوں کا ادرہ ادرہ کی طرف مائل ہونا، دونوں صورتوں میں مناسبت ظاہر ہے، تَفَاعُلٌ کہ کتاب اِئْتِعَالَ سے بھی آتا ہے، اور لفظ اِسْتِنَانٌ بھی اسی معنی میں آتا ہے جو لفظ سَنَّ سے مشتق ہے، پھر اس لفظ کا اطلاق مطلقاً دانت مانجنے کے لئے بھی ہوتا ہے، خواہ مسواک نہ ہو، چنانچہ کہتے ہیں استاک بالاصابع و مسواک کے فوائد بے شمار ہیں، علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں کہ مسواک کے فوائد شریکے زیادہ ہیں، ”ادناها الماطة الاذنی عن الغم و اعلاها تذکیر الشہادۃین عند الموت“،

عند کل صلوة؛ مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر اہمیت کا اجماع نقل کیا ہے، البتہ امام احنیٰ اور داؤد ظاہری سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیج اور عبداللہ بن عمرو بن حملہ کی ایک روایت سے ہے؛ السواک واجب غیول الجمعة واجب علی کل مسلم، رواہ ابو نعیم فی کتاب السواک و ذکرہ السیوطی فی الجامع الصغیر؛ لیکن حافظ ابن حجرؒ ”تذمیر الحیجر“ میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اسنادہ واجب (مکرور) لہذا اس سے استدلال درست نہیں، علامہ نوویؒ نے کہا ہے کہ امام احنیٰ کی طرف وجوب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جمہور کی طرح سنیت مسواک کے قائل ہیں، اب صرف داؤد ظاہری رہ جاتے ہیں، ان کے بارے میں بھی مشہور یہی ہے کہ

وہ سنت کے قائل ہیں، اور اگر بالفرض وہ وجوب کے قائل ہوں تب بھی ان کا اختلاف اجتماع کے لئے مضر نہیں ہے۔

پھر جمہور میں یہ اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوة ہے یا سنتِ وضو، امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوة قرار دیتے ہیں، اظاہرہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں، ثمرۃ اختلاف اس طرح نکلے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر اس وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ سنتِ وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں: "ولان اشق علی امتی لا مرتعم بالتواک عند کل صلوة" حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضامین محذوف ہے، یعنی عند وضوء کل صلوة، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہی روایت مستدرک حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "ولان اشق علی امتی لغرضت علیہم السواک مع الوضوء" حافظ ذہبیؒ تفسیر المسند رک میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "هو علی شرطہما ایس لہ علیہ" نیز یہی روایت صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ رضی عنہا کے ساتھ مروی ہے: "ولان اشق علی امتی لا مرتعم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوة" علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں "اسنادہ صحیح"۔ یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے تخیص میں ذکر کی ہے، اور اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس کے علاوہ مجمع طبرانی میں حضرت علیؑ سے مروی ہے: "ولان اشق علی امتی لا مرتعم بالسواک مع کل وضوء" علامہ نور الدین سیوطیؒ مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۲۱، باب فی السواک کے تحت اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وہذا الطبرانی فی الادسطوقیہ ابن اسحاق وهو ثقة صدق وقد صحیح بالحدیث والاسناد حسن" اس کے علاوہ سنن نسائی، مسند احمد، مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کی ان روایات سے حنفیہ کا استدلال، جو ان میں "عند کل صلوة" کے بجائے "عند کل وضوء" یا "مع کل وضوء" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں،

۱۔ ج ۱ ص ۱۳۶، کتاب الطہارۃ، فضیلة السواک، ۳۔

۲۔ آثار السنن باب السواک ص ۲۹، ۳۰۔

ملاعل قاری فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے "عند کل صلوة" کو اصل قرار دے کر تطبیق کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضو اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مسنون قرار دیتے ہیں، حنفیہ نے صحیح کل وضوء کی روایات کو اصل قرار دے کر "عند کل صلوة" کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضامین محذوف ہے، "عند وضوء کل صلوة" اور اس پر کچھ عقلی دلائل بھی فراہم کیا ایک یہ کہ صلوة والی روایتوں میں ہر جگہ "عند" کا لفظ آیا ہے، جو مقارنت حقیقیہ پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اگر مسواک اور صلوة میں کچھ فصل ہو تب بھی اس پر "عند کل صلوة" کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف وضوء والی روایتوں میں بعض جگہ لفظ "مع" وارد ہوا ہے جو مقارنت حقیقیہ پر دلالت کرتا ہے،

دوسرے یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہے، چنانچہ نسائی ابن حبان اور مسند احمد کی روایت میں حضرت عائشہ کی سند سے یہ الفاظ مروی ہیں، "السواک مطہرة للضمم مرصاة للزینب" نیز مسواک کا مقصد بھی تنظیف الاسنان ہے، جو باہ طہارت میں سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنت وضو قرار دیا جائے، تیسرے یہ کہ اگر میں نماز کے وقت مسواک مسنون ہو تو بعض اوقات دستوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہے، جو حنفیہ کے نزدیک قرنا قبض وضوء ہے ہی شافعیہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہر حال ان کے نزدیک بھی مجزئ ہے، چوتھے یہ کہ روایات سے یہ بات کہیں ثابت نہیں ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت مسواک فرماتے ہوں، ان وجوہات کی بنا پر مسواک کا صحیح مقام وضو ہی معلوم ہوتا ہے،

احناف اور شوافع کا یہ اختلاف غرضہ دراز سے کتابوں میں نقل ہوتا چلا آ رہا ہے لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ محض نزاع لفظی ہے، اور اگر کوئی شخص چڑانے وضوء سے نسی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے مسواک مسنون ہے، اس لئے کہ شیخ

۱۔ دبر تبہ مارواہ احمد بن ابی ہریرہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشدق علی امتی لاکرم
عند کل صلوة بوضوء مع کل وضوء بسواک ۱۲ (مع الزوائد ج ۱ ص ۲۲۱ باب فی السواک)
۲۔ نسائی ج ۱، کتاب الطہارة، الترغیب فی السواک ۱۲

ابن ہمام نے فتح القدر میں تحریر کیا ہے کہ پانچ مواقع پر مسواک کرنا مستحب ہے، ان پانچ مواقع میں انہوں نے قیام الی الصلوٰۃ کا بھی ذکر کیا ہے، "والاستحباب المتذیۃ کلاهما متقاسمان لا تغالغ بینہما ویکن لرفع الخلافت ہذا القدر" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں،

مسواک سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ مسواک کرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اتفاق ہے کہ دائنوں میں مسواک عرضاً کیا جائے گا، یہ بات بھی حضرت عطاء بن رباح کی ایک مرفوع مرسل روایت سے ثابت ہے، "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادا شربتم فاشربوا مہما و اذا استکنتم فاستاکوا عرضاً" رواہ ابو داؤد فی مراسیلہ تحت کتاب الطہارۃ ص ۵، حافظ ابن حجر تلخیص البحر میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "فیہ محمد بن خالد القرظی قال ابن انقطاع لا یعرف قلت وثقہ ابن معین وابن حبان" اس لحاظ سے یہ حدیث حسن تو ہو جاتی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے کہ یہ عطاء بن ابی رباح کی مرسل ہے، اور ان کی مراسیل کو اضعف المراسیل کہا جاتا ہے، کما فی تہذیب التہذیب "لیکن اول تو یہ مقام فضائل کا ہے، لہذا اس میں اس درجہ کی ضعیف روایات قابل قبول ہیں، دوسرے حافظ ابن حجر نے فتح الباری باب مسواک میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "لہ شاهد موصول عند العسلی فی الضعفاء" یہ شاہد بھی خواہ سنداً ضعیف ہو لیکن اس سے مرسل عطاء کی تائید ضرور ہوتی ہے، پھر حافظ ابن حجر تلخیص البحر میں لکھتے ہیں کہ عرضاً مسواک کرنا دائنوں میں مسنون ہے، لیکن زبان پر طرلاً مسواک کرنا افضل ہے، جیسا کہ صحیحین میں حضرت ابو موسیٰ کی حدیث سے ثابت ہے، اور مسند احمد میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں، "وطرف السواک علی لسانہ یستن الی فوق قال الزاری کأنہ یستن طرلاً الخ" و اعلیٰ التمن ص ۱۳، ص ۵۳ باب سنیۃ السواک بعوالہ تلخیص الخیر ص ۱۳، ص ۲۳

مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرۃ الاراک یعنی بیسوں ہو، چنانچہ صحیح ابن حبان، معجم طبرانی، اور مسند ابویعلیٰ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے، "قال کنت اکتفی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سواکاً من اراک" ذکرہ الحافظ فی التلخیص الخیر و مسند علیہ صلح کتاب الطہارۃ باب السواک ص ۶۵، اس طرح مسند احمد ص ۲۲۰ پر ابن مسعود ہی کی روایت

یزر علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب باقی شیئ یستاک " میں حضرت ابو خیرہ الصبائیؓ کی یہ روایت نقل کی ہے " کنت فی الوند الذین اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنزدنا الاممک فستاک لہ ، الحدیث ، علامہ بیہقی فرماتے ہیں " رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن " وراجح جمع الفوائد ج ۱ ص ۹۲ کتاب الطہارۃ التحلیل والتواک وغسل الیدین "

یہاں ایک بحث یہ ہو کہ موجودہ زمانہ میں جو بریش وغیرہ رائج ہیں ، ان سے یہ سنت ادا ہوتی ہے یا نہیں ؟ اس کا محقق جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں ، ایک سنتہ السواک ، دوسرے استعمال المسواک لمنون ، جہاں تک سنتہ السواک کا تعلق ہے فقہار لے لکھا ہے کہ مسواک منون کی عدم موجودگی میں کپڑا ، منجن ، یا محض انگلی کی رگریٹ سے بھی سنتہ سواک ادا ہو جاتی ہے ، اگرچہ استعمال المسواک لمنون کی سنت ادا نہ ہوگی ، یہ حکم بھی ایک حدیث سے ماخوذ ہے ، امام دارقطنی ، بیہقی ، اور ابن عدی نے حضرت انسؓ کی یہ مرفوع حدیث نقل کی ہے تعجزی من الاصباح " (بیہقی ج ۱ ص ۳۰ باب الاستیاء بالاصباح) حافظ ابن حجر نے تلخیص باب السواک ص ۱۰۰ میں اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے ، لیکن ساتھ ہی حافظ ضیاء مقدسیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے " لازمی بسندہ بائناہ نیز امام بیہقی نے ہی اسے دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے جو قابل اعتبار ہے ، اس کے علاوہ مسند احمد میں حضرت علیؓ کا یہ عمل منقول ہے " انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجهہ وکفیه ثلاثا وغمضہن فادخل بعض اصابعہ فیہ " اس حدیث کے آخر میں حضرت علیؓ نے فرمایا : " ہذا اوضوہ رسول اللہ ص ۱۰۰ و ۱۰۰ "

رفیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ " ہر کس نے اس مسودہ کاں بیتی سواک من اراک وکان وقت الساقین فجلت الريح کفوفہ فضی کالقوم منہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم تعشکون قالوا یا نبی اللہ من وقتہ سابقہ فقال واللہ فی نفسی بیذہما اقل فی الیزان من احدہما " اس طرح مسند احمد ج ۲ ص ۳۸۶ پر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترہم ہم یحیتون اراکنا فاعطاه رجل جنی اراک فقال لو کنت مترونا اکلنتہ " (۱) بیہقی روایت تلخیص الجیر ج ۱ باب السواک ص ۶۵ پر حافظ ابن حجر نے بھی ذکر کیا ہے ، اور لکھا ہے ، " وفی تاریخ البخاری وغیرہ من حدیث ابی خیرہ الصبائی کنت فی الوند فزودنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالأراک وقال استاکوا بہذا " ۱۲ ازرب تہ عنی عنہ

صلی اللہ علیہ وسلم، حافظ ابن حجر نے "مختص" میں (ج ۱ ص ۱) باب السواک میں اس حدیث پر
 روایت کیا ہے، نیز مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک علی ایک حدیث اس
 طرح مروی ہے "عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جده
 قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاصابح تجزی مجری السواک اذالم یکن
 سواک" رواہ الطبرانی فی الاوسط وکثیر ضعیف، وقد حسن الترمذی حدیثہ،
 واعلاء السنن ج ۱ ص ۵۲، ان روایات کا مجموعہ اصالح کے کافی ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے،
 اس طرح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وعند فقہاء یعالج بالاصبح" لہذا یجوز یارش بشرطیکہ
 اس کا ریشہ پاک ہو اس سے یہ سنت ادا ہو جائے گی، ہاں جن برشوں میں خنزیر کے بال کا ریشہ ہو
 ان کا استعمال حرام ہے، لیکن استعمال المسواک ہنون اس کی فضیلت صرف لرتون، پہلو اور نیم
 کی مسواک سے حاصل ہوتی ہے، ہنجن یا برش کے استعمال سے یہ فضیلت حاصل نہیں ہو سکتی،
 اس کے علاوہ دانتوں اور مسوڑھوں کے لئے جس قدر فائدہ مند مسنون مسواک ہے اتنی کوئی
 اور چیز نہیں،

وَأَمَّا حَقْدُ فَرَعَمَ أَنَّ حَدِيثَ ابْنِ سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ أَسْحَ، إِمَامِ تَرْذِيٍّ
 کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت زید بن خالد الجہنی نے دونوں کی روایتیں صحیح
 ہیں، لیکن امام بخاری نے حضرت زید کی روایت کو اصح قرار دیا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب
 زید بن خالد کی روایت اصح ہے تو امام ترمذی نے باب کے شروع میں اسی روایت کو اصل بنا کر
 کیوں ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کا طریقہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایسی احادیث
 ذکر کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہیں کیں، حضرت زید کی روایت امام بخاری
 اپنی جامع میں ذکر کر چکے تھے، اس لئے امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو اصلاً ذکر کیا،
 دوسرا سوال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت زید کی روایت کو اصح قرار دینے کی وجہ کیا ہے ؟
 اس کا جواب بظاہر یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ والی روایت میں ایک راوی محمد بن عمرو ہیں جو
 اونچے معیار کے راوی نہیں ہیں، اس کے علاوہ حضرت زید کی روایت میں ایک اضافہ بھی

لے کذا فی الاصل، و فی نختنا من الجمع "تجزی مجزی" کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک
 ۱۱۰۰/۳، طبع بیروت و لعل ما ائبتہ صاحب اعلاء السنن اولی ۶

موجود ہے، لہذا زیادۃ الثقتہ مقبولۃ کے قاعدہ سے وہ روایت زیادہ محتمل ہے،
 محمد بن ابراہیم، ثقہ راوی ہیں، البتہ امام احمد نے فرمایا کہ انہوں نے بعض مندرجہ شے
 بھی روایت کی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْسِنُ
 يَدَا فِي الْأَثَرِ

ابو الولید؛ ان کا پورا نام احمد بن عبدالرحمن بن بخار ہے، یہ صدوق ہیں، بعض لوگوں نے
 انہیں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی تضعیف کی کوئی مضبوط دلیل موجود نہیں،
 الولید بن مسلم؛ یہ بھی صدوق ہیں، البتہ تدریسِ تسویہ کے عادی ہیں، تدریسِ تسویہ کا
 مطلب، ”استقاط الضعیف من بین الثقتین“ اور یہ تدریس کی قبیح ترین قسم ہے، ان کا
 حصول یہ تھا کہ یہ بہت سی حدیثیں ”عن الازداعی عن الزہری“ کہہ کر روایت کرتے تھے، حالانکہ
 ازداعی اور زہری کے درمیان واسطہ ہوتا تھا، بعض لوگوں نے انہیں منع بھی کیا، لیکن وہ نہیں مانے
 عن الازداعی؛ یہ حدیث و ثقہ کے مشہور امام ہیں اور با اتفاق ثقہ ہیں،

إذا استيقظ أحدكم من الليل؛ اس حدیث کی بعض روایتوں میں من القیل کی تید
 مذکور ہے، اور بعض میں نہیں، امام شافعیؒ نے عدم تفسید کو راجح قرار دیا، اسی حنفیہ اور جہور فقہاء
 کا بھی یہ مسلک ہے، کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل الیدین کا
 یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں، لیکن امام احمد نے
 اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ ”من اللیل“ کی قید سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ خود
 کے نزدیک من اللیل کی قید استرازی نہیں اتفاق ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری میں
 یہ روایت یسئل کی قید کے بغیر آئی ہے، امام ترمذیؒ نے اگرچہ روایت یسئل کی قید کے ساتھ ذکر کی ہے
 لیکن ترجمۃ الباب بخاری کی روایت کے مطابق قائم کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی
 جہور کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے بتائی ہے، یعنی ”فانہ لایدری این بانئ یدہ“ اور یہ اندیشہ رات اور دن میں
 برابر ہے، لہذا حکم بھی برابر ہوگا،

فلا ید غسل یدہ فی الاثاع؛ اس میں اختلاف ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم کس درجہ کا

ہے، امام اشعری اور داؤد ظاہری اس کو وجوب کے لئے قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن قدام نے
 "الفتاویٰ" میں امام حنبلہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے، لیکن امام شافعیؒ اس
 حکم کو صلی الاطلاق مستنون کہتے ہیں، اور امام مالکؒ علی الاطلاق مستحب، حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ
 میں تفصیل ہے جسے علامہ ابن قیمؒ نے "المحرر الرائق" میں بیان کیا ہے، کہ اگر ہاتھوں پر نجاست
 لگنے کا یقین ہو، تو غسل الیدین فرض ہے اور یمن غالب ہو تو رواج ہے، اور اگر شک ہو تو مستنون
 ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہے، دراصل جمہور نے یہاں توہم نجاست کو حکم کی علت قرار
 دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی
 تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ وہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف
 امام حنبلہ کوئی علت مستنبط کرنے کے بجائے حدیث ترمذی کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں
 اسی لئے انہوں نے رات اور دن کی تفصیل کر دی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے،

یہاں ایک مسئلہ یہ کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو
 دھوئے بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت جن بعریؒ سے منقول ہے کہ برتن
 کا پانی مطلقاً نجس ہو جائے گا، امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو
 تو نجس ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائیگی،
 امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے
 جو ماقبل میں گذری،

علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء سے نقل کیا ہے کہ غسل الیدین بعد
 الاستیقاظ من منام کے حکم کا پس منظر یہ ہے کہ اہل عرب عموماً ازار یا تہبند پہنتے تھے اور
 ملک گرم تھا۔ پسینہ خوب آتا تھا اور عام طور سے استنجاء بالبحارہ کا رواج تھا، اس لئے اس دور
 میں اس بات کا بڑا احتمال تھا کہ سوتے ہوئے انسان کا ہاتھ کسی مقام نجس تک پہنچ جائے،
 اور ملوث ہو جائے، اس لئے یہ حکم دیا گیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص نے استنجاء بالمارا کیا ہو یا
 شلوار پہن رکھی ہو تو اس کے لئے یہ حکم نہیں،

لیکن علامہ ابوالولید باجی ماکیؒ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں اہل عراق کا قول زیادہ
 پسندیدہ ہے، کہ دراصل یہ حکم طہارت کے بجائے نفاخت سے متعلق ہے، یعنی اگرچہ ہاتھ کے
 نجس ہونے کا احتمال نہ ہو تب بھی سوتے کے بعد ہاتھوں کو بغیر دھوئے پانی میں ڈال دینا نفاخت

کے خلاف ہے اور شریعت میں جہارت کے ساتھ نفاذت بھی مطلوب ہے، لہذا یہ حکم صرف اس
 دو کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ تمام انسانوں تمام زمانوں اور ہر خطہ کے لئے یہ حکم عام ہے،
 حتیٰ یقیناً علیہا مرتبہ، نو شلٹا، صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے وضو کی ابتداء میں
 غسل الیدین الی الرسغین کی سنیت پر استدلال کیا ہے، لیکن شیخ ابن ہمام نے فوج القدر میں
 حافظ زلیخا نے کعب الزیاء میں علامہ اکل الدین بابر نے تعنایہ شرح ہدایہ میں ملک العلماء
 کاسانی نے ہدایہ میں اور علامہ ابن رشد نے ہدایۃ المجتہد میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کا
 تعلق سنن رضو سے نہیں، بلکہ احکام امیاء سے ہے، اور یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اس
 حدیث میں وضو کا کوئی ذکر نہیں اور سیاق کلام اس مقصد کے لئے ہوا ہے کہ متوہم الخماستہ
 ہاتھوں سے پانی کو خراب نہ کیا جائے، لہذا اس کا مقصد پانی کو طہاراً یا نظیف رکھنا ہے، مذکورہ
 کی سنیتیں بتلانا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وضو کی ابتداء میں غسل الیدین مسنون نہیں
 بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مسنون ہے، لیکن اس کی سنیت حدیث باب سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ
 ان احادیث سے ثابت ہوتی ہے جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی پوری صفت
 بیان کی گئی ہے، ان میں سے بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ آپ وضو شروع کرنے سے پہلے
 اپنے دست مبارک دھویا کرتے تھے،

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ

قصہ بن علی، یہ نصر بن علی الجہضمی ہیں، ائمہ مستتہ کے استاذ ہیں، دسویں طبقہ سے تعلق
 رکھتے ہیں، بصری ہیں، ثقہ ہیں،
 یثرب بن معاذ العقدی، بفتح العین والفتا، امام ترمذی کے استاذ اور دسویں طبقہ
 کے محدث ہیں، ثقہ ہیں،

بشرو بن المغضل، ثقہ، ثبت، عابد،

عبد الرحمن بن حرملة، صدوق ہیں،

ابی ثعلب المزنی، بکسر المثلثة، ضم المیم و تشدید الزاء، ان کا پورا نام شامہ بن وائل بن
 حصین ہے، بعض اوقات داؤد کی طرف منسوب کر کے انھیں شامہ بن حصین بھی کہتے ہیں صدوق ہیں
 ریاح بن عبد الرحمن، بفتح الزاء، یہ بھی صدوق ہیں، البتہ انھیں کسی گمبھی وہم ہو جائے

عن جَدَّاتِه؛ ان سے مراد اسماء بنت سعید بن زید ہیں، بعض حضرات نے انھیں صحابیات میں سے شمار کیا ہے، اور بعض نے چھولات میں سے،

عن ابیہما؛ ان سے مراد حضرت سعید بن زید ہیں جو عشرۃ بشارہ میں سے ہیں،

لا وضوء لمن لم یذکر باسم اللہ علیہ؛ وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہو؟ اس کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ چساروں سے ایک روایت سنیت کی ہے، اور ایک استحباب کی، حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے، البتہ حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام نے وجوب تسمیہ کو اختیار کیا ہے، لیکن ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں، "تعداات شیخی غیر مقبولہ، اور ابن ہمام نے تقریباً دس مقامات پر تفرق کیا ہے جن میں سے ایک مقام یہ ہے، امام مالک سے سنیت و استحباب کی روایات کے علاوہ ایک روایت بدعت ہونے کی بھی ہے، لیکن قاضی ابو بکر بن عربی نے بدعت والی روایت کا انکار کیا ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے، حنابلہ کی دو روایتوں میں سے استحباب کی روایت کو علامہ ابن ابراہیم نے جو فقہ حنبلی کے مستند ترین راوی ہیں، ترجیح دی ہے، امام احمد کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں، کیونکہ ابن قدام نے ان کی ذریعہ روایتیں نقل کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں، البتہ امام احنی بن راہویہ اور بعض اہل ظنار اس روایت سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ واجب ہو، ان کے نزدیک جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیانا چھوٹا ہو تو معاف ہے،

جہوہ حدیث باب میں لفظی کوئی کمال پر معمول کرتے ہیں، نہ کہ لفظی جواز پر، کما فی قولہ علیہ السلام "لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد" رد امر قطنی جلد اول کتاب الصلوة باب لا لحد لجار المسجد علی الصلوة فیہ الا من عن ذہن ص ۲۲۰، اور اس تاویل کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں:-

① تسمیہ کا وجوب کسی بھی قومی روایت سے ثابت نہیں، اور حدیث باب بھی اپنی تمام اسانید کے ساتھ ضعیف ہے، جیسا کہ امام حسنین کا قول خود امام ترمذی نے نقل کیا ہے کہ "لا اعلم فی ہذا الباب حدیثاً لہ اسناد جید" اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو حدیث باب کا مدار براج بن عبد الرحمن پر ہے، اور حافظ ابن حجر نے "التلخیص الجیر" (ج ۱ ص ۷۳)

میں انھیں مجھول قرار دیا ہے، نیز سافق نے امام ابو زرعا اور ابو حاتم کا قول بھی نقل کیا ہے، کہ انھوں نے بھی رباح کو مجھول کہا ہے، اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابن حبان نے رباح کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں تصریح کی ہے کہ امام ابن حبان کی اصطلاح مجھول محدثین سے بالکل الگ ہے، اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص سے کوئی ثنید روایت کر رہا ہو تو وہ اس کی چہالت کے باوجود اسے ثنید قرار دیتے ہیں، لہذا محض کسی راوی کے ابن حبان کی کتاب الثقات میں مذکور ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی نفس الامر میں بھی ثنید ہو۔

حدیث باب میں دوسرا ضعف اس بنا پر ہے کہ اس میں ابو ثعلب المرسی آئے ہیں اور علامہ عیسیٰ "مجمع الزوائد" میں لکھتے ہیں کہ "قال البخاری فی حدیثہ نظر"

(۲) بہت سے صحابہ کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہئے تھا،

(۳) دارقطنی، بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ "من توضأ فذاکما اسم اللہ علی وضوہ کان طهوراً لجسدہ قال ومن توضأ ولم ینکر اسم اللہ علیہ کان طهوراً لا اعضاۃ (دارقطنی، ج ۱ ص ۴۳، ۵، ۶) باب التسمیۃ علی الوضوء و سنن کبیری، بیہقی، ج ۱ ص ۴۴ باب التسمیۃ علی الوضوء، اسی طرح بیہقی جلد اول صفحہ ۴۵ پر اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ و ذکر اسم اللہ تطہر جسداً کلہ و من توضأ ولم ینکر اسم اللہ لم یتطہر الا موضع الوضوء، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو معتبر ہوتا ہے، اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث میں "مروا بن محمد" اپنے والد سے روایت کر رہے ہیں، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، اور یہی

۱۔ تدریب الراوی زورع، ۱، الکلام علی صحیح ابن حبان، ص ۵۳،

۲۔ مجمع الزوائد او اخبار باب فرض الوضوء، ج ۱ ص ۲۲۸،

۳۔ راجع تحقیق ہذا الحدیث حاشیہ الکوکب الدرزی، ج ۱ ص ۲۲ و التعلیق للحافظ، ج ۱ ص ۶، سنن الوضوء،

روایت دارقطنی دیہتی ہی نے ابن عمر سے بھی روایت کی ہے، اس میں ابو بکر الداہری مڑوک ہیں اور ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حدیثیں اپنی طرف سے بھی گھڑ لیتے ہیں، یہی ہیں اور دارقطنی نے یہ روایت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں یحییٰ بن ہاشم ہمسار مڑوک ہیں، اور یہی حدیث عبد الملک بن حبیب عن اسمعیل بن عیاش عن ابان کے طریق سے مرسل مروی ہے، لیکن یہ ایک ضعیف ترین مرسل ہے، اور مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳ میں یہی الفاظ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے موقوف مروی ہیں، لیکن اس میں لیث بن ابی سلیم اور حسن بن عسارہ متکلم فیہ ہیں، لہذا یہ روایت ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حدیث باب الوضوء کے باوجود تعدد طرق کی بنا پر قبول کر لیا گیا، اسی طرح یہ حدیث بھی تعدد طرق کی وجہ سے حسن وغیرہ کے مرتبہ میں آگئی ہے،

④ علامہ نمبوئی نے آثار السنن ص ۳۰ میں معجم صغیر طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ذکر کی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اباہریرۃ اذا توضأت فقل بسم اللہ والحمد للہ فان حفظتک لا تبوح نکتک لک العنات حتی تحدث من ذلک الوضوء، علامہ سیسی مجمع الزوائد ص ۲۲۰ ج ۱ باب التسمیہ عند الوضوء میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اسنادہ حسن" یہ حدیث استجاب پر صریح ہے، کیونکہ اس میں الحمد شکر کہنے کا بھی حکم دیا گیا ہے، جس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں،

⑤ علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۴۴) میں اپنے مسلک پر اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کیا ہے، جسے علامہ علی التتبی نے کنز العمال آداب الوضوء میں امام مستغفریؒ کی کتاب الدعوات کے حوالہ سے نقل کیا ہے، "عن البراء مرفوعاً من ابن عمر یقول حین یتوضأ بسم اللہ ثم یقول لکل عضو أشهد ان لا اله الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و أشهد ان محمداً عبیدہ و رسولہ ثم یقول حین یقرأ اللہم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین الا فتحت لہ ثمانیۃ اجواب الجنۃ یدخل من ایتما شاء فان قام من فورہ ذلک فصلی رکعتین یقرأ فیہما یرعیلہ ما یقول انقل من صلواتہ کیوم ولدتہ امہ ثم یقال لہ استأنفت العمل" مستغفریؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے، اس حدیث میں تسمیہ کو دو سرگرازا کا ہر مسنونہ کے ساتھ موجب

فضیلت قرار دیا گیا ہے، دوسرے اذکار یا تفاق واجب نہیں ہنذا تسمیہ ہی واجب نہیں بلکہ مستحب مسنون ہے

① حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدم وجوب پر ایک اصولی دلیل ہے کہ تسمیہ کا ثبوت اخباراً آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی،

② امام طحاویؒ کے لفظی وجوب تسمیہ پر حضرت ہما جسرین قنذہ کی روایت سے استدلال کیا ہے؛ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو يتوضأ فسلمت علیہ فلم یرد علیّ فلما فرغ من وضوہ قال انه لم یمنعنی ان امرت علیک الا انی سمعت علی غیرک، وجہ استدلال یہ ہے کہ علیکم السلام میں مراۃ اللہ کا نام نہیں، اس کے باوجود آپ نے اسے ترک فرمایا، تو بسم اللہ جس میں مراۃ اللہ کا نام موجود ہے اسے آپ بے وضو ہونے کی حالت میں کیسے پڑھ سکتے ہیں؟ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت سے تو تسمیہ عند الوضو کی کراہت معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے عدم وجوب معلوم ہو گیا، اور اس کا مسنون و مستحب ہونا سو وہ اس روایت سے معلوم نہیں ہوتا، لیکن اس کے اثبات کے لئے دوسری روایتیں موجود ہیں،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ خود مستدلین اسے اس زمانہ پر محمول کرتے ہیں جبکہ ذکر اللہ علی غیر الوضو جائز تھا، اور یہ بھی مانتے ہیں کہ بعد میں وہ جائز ہو گیا، اس لئے یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ تسمیہ کا وجوب اس واقعہ کے بعد ہوا ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمَنَةِ وَالِاسْتِنَاقِ

مضمّنہ کے معنی ہیں "تحریر فی الماء فی الضمّ ثمّ متجہ" اس سے معلوم ہوا کہ مضمّنہ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے، اور "سج" صرف باہر پھینکنے کو کہتے ہیں، اور استنشق کیشوق ینشق نطقاً سے ماخوذ ہے، جن کے معنی ہیں ادخال الویجہ فی الالافن یعنی سونگھنے کے اور باب استفعال میں ادخال الماء فی الالافن کے ہیں

۱۷ اخرجہ النسائی فی باب ردّ الاستلام بعد الوضو، و اخرجہ ابو داؤد و ابن ماجہ و ابن حبان فی صحیحہ و المعجم فی المستدرک باختلاف فی اللفظ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۵۶)

اس کے برخلاف انتشار یا استنثار کے معنی ہیں اخراج الماء من اللانف،

حساد بن زید، تقریاً وہی ہیں،

جو میرا ان کے بارے میں بعض علماء رجال نے کلام کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ آخری عمر میں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

عن منصور، ان سے زیادہ منصور بن محتر ہیں جو کوذ کے تقریباً وہی ہیں،

ہلال بن یساف، اکثر محدثین نے ان کو بھرا لیا، ضبط کیا ہے، اور علامہ خزرجمی نے

بلغح الیاء، اوساطاً تابعین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

اذا قوضت فانتقضوا اس حدیث میں صرف استنثار کا ذکر ہے، حالانکہ ترجمہ الباب میں مضمضہ کا بھی ذکر ہے، اس عدم مناسبت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں سب سے بہتر یہ ہے کہ امام ترمذی نے "وفی الباب" کے ذریعہ جن روایات کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں مضمضہ کا ذکر موجود ہے،

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ امام ترمذی نے اس بارے میں تین مذاہب ذکر کئے ہیں،

پہلا مسلک؛ ابن ابی یعلیٰ، عبداللہ بن المبارک، امام حسد اور امام اسحاق کا ہے، وہ یہ کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب یہ حضرات حدیث یا سبب استدلال کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے، عدم القائل بقصل، نیز مضمضہ کے وجوب پر ان کا استدلال ایک اور روایت سے بھی ہے جو ابوداؤد میں حضرت قیسط بن صبرہ سے مروی ہے، "اذا قوضت فمضمض" وقال العافظ فی الفتح ان اسنادھا صحیح

دوسرا مسلک؛ امام مالک اور امام شافعی کا ہے، جو مضمضہ اور استنشاق دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں، ان کا استدلال "عش من الغطرق" والی مشہور حدیث سے ہے، جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے، نیز ابوداؤد میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا: "قوضاً کما امر اللہ" اور قرآن کریم

لہذا فی اللہ لا یراد بالضمضہ والاستنشاق (ص ۱۲۲)، کما فی روایت عائشہؓ فی ابی اوزانہ من ابی اسود انہما یقولان

یترایا میں حضرت عمار بن یاسر کی روایت بھی موجود ہے، قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان من املقہ المضمضہ والاستنشاق اللہ

میں باری تعالیٰ کا کوئی امر مضمضہ اور استنشاق سے متعلق نہیں ہے، اس سے معلوم ہے کہ وہ واجب نہیں، شرافع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغہ امر کو تہاب پر محمول کرتے ہیں،

تیسلس امسلك اجنیتہ اور سفیان قرظی غیر کا بڑا جتنکے نزدیک مضمضہ اور استنشاق دونوں سنت اور غسل واجب ہیں وضو کے باب میں صغیہ کی دلیل ہی کہ ہوشانعیہ اور مالکیہ کی بڑی صغیہ کے مسلك و صحیح مغنیہ و لاہی موجود ہیں،

① غسل کے باب میں حضرت جگنوہی نے فرمایا: **كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفَرُوا** سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہو کہ غسل کی مہارت وضو کی مہارت سے زیادہ ہونی چاہئے، اب یہ زیادتی یا کیفاً ہوگی یا کمّاً، کیفیت میں زیادتی مہجور دینی شرع نہیں، لہذا الامحالیہ یہ زیادتی کما ہوگی، پھر کم کی زیادتی دو طرح ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ تعدد غسل میں اضافہ کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ اعضا پر مغسولہ میں اضافہ ہو، تعدد غسل میں اضافہ کا بھی کوئی رہستہ نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **فَمَنْ نَزَادَ عَلَيَّ هَذَا فَقَدْ تَعَدَّى وَظَلَمَ** لہذا ثابت ہوا کہ زیادتی اعضا پر مغسولہ میں ہوگی، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ جن اعضا کا غسل وضو میں بالکل نہیں ہے، انہیں غسل میں دھوا جائے، جیسے کہ سینہ اور پیٹ وغیرہ اور دوسرے یہ کہ جن اعضا کا غسل وضو میں منون تھا، ان کو غسل میں واجب قرار دیا جائے جیسا کہ مضمضہ اور استنشاق، اس دوسری قسم کے مبالغہ کا تقاضا یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو غسل میں واجب کہا جائے،

② امام دارقطنی نے اپنی سنن راج ۱ ص ۱۱۵ میں باب مادوی فی المضمضۃ و الاستنشاق فی غسل الجنابة کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اس میں حضرت محمد بن سیرین سے مرسلہ یہ روایت نقل کی ہے: **قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاستنشاق من الجنابة ثلاثاً** اس کی سند صحیح ہے، جسے امام دارقطنی نے بھی تسلیم کیا ہے، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے، بالخصوص محمد بن سیرین کی مراسیل قوی ترین اسالیب میں سے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں لکھا ہے: **و محمد بن سيرين من اوزع الناس في منقحة مراسيل من اهم المراسيل** نیز محمد بن سیرین کی مراسیل کو شافعیہ بھی قبول کرتے ہیں، شمس صرح بہ النووی فی مقدمہ شرح المہذب، اس حدیث میں **من الجنابة** کی قید واضح طور سے بتا رہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا جو حکم جنابت کی حالت میں دیا گیا ہے وہ وضو والے حکم سے اعلیٰ ہے، اور جب یہ بات متفق علیہ ہو کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق

کم از کم سنت ہیں تو غسل میں اُن کو واجب ہی کہا جاسکتا ہے،

③ امام دارقطنیؒ نے "باب ماروی فی المضمضة والاستنشاق فی غسل لجنابة"

ہی میں ابوحنیفہ عن ابن راشد عن عائشہ بنت عجرہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ جو جنبی شخص مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے، تو حضرت

ابن عباسؓ نے جواب دیا "بمعنمن ویستنشق ویعین الصلوة" (دارقطنی ج ۱ ص ۱۱)

حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ حنفیہ کے مسلک پر صحیح ہے، امام دارقطنیؒ نے اس پر یہ اعتراض

کیا ہے کہ "عائشہ بنت عجرہ لا تقوم بعد الحجۃ" لیکن امام دارقطنیؒ کا یہ اعتراض حنفیہ کے

لئے مضر نہیں، کیونکہ عائشہ بنت عجرہ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ تھیں یا نہیں کہا

نقلہ الذہبی فی میزان الاعتدالی والحافظ فی لسان المیزان، اگر ان کو صحابیہ مانا جاتا

تو کوئی اشکال ہی نہیں، لکن الصعابۃ کلہم عن ولی" اور اگر تابعیہ قرار دیا جائے

تو بھی اُن کے ثبوت اور قابل اعتماد ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے

صرف اُن سے روایت کی ہے بلکہ اس مسئلہ میں اُن کی روایت پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے،

امام دارقطنیؒ، امام شافعیؒ، حافظ ذہبیؒ یا حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارے میں زیادہ سے زیادہ

یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کا حال معلوم نہیں، لیکن امام ابوحنیفہؒ نے براہ راست عائشہ بنت عجرہ سے سنا

کیا ہے، لہذا وہ اُن سے جلتے واقع ہو سکتے ہیں کوئی اور اتنا واقف نہیں ہو سکتا، لہذا اگر

دوسرے حضرات کے نزدیک وہ مجہول ہوں تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے خلاف کوئی حجت نہیں،

اس کے علاوہ علاء عثمانیؒ نے "اعلاء السنن" میں فرمایا کہ حافظ ذہبیؒ نے "تجرید" (ج ۱ ص ۲۰۲)

میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ عائشہ بنت عجرہ سے حجاج بن ارطاة بھی روایت کرتے

ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص سے دو آدمی روایت کرتے ہوں، اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی

ہے، نیز یحییٰ بن محیین نے عائشہ بنت عجرہ کو معروف قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا "لھا صحبہ -

ان درجات کی بنا پر یہ دلیل چندوں محل اعتراض نہیں،

④ اصحاب سنن نے حضرت علیؓ کی معروف حدیث روایت کی ہے، "تحت کل شعرة

لہ قال الذہبی قلت روی عنہ ابوحنیفہ وروی عثمان بن ابی راشد عنہما لبقال لہا صحبہ ولم یشیت ذلک

(میزان الاعتدال) لکھ ج ۳ ص ۲۲۷/۲۲۸ فائدہ ذکر منشأ الغلط فی القول اصحابہا تہنا ۱۲

بِحَابَةِ مَا غَسَلُوا الشَّعْرَ نَفْوًا لِلشَّرِّ وَأُورَانَاكَ فِي بَيْتِي هُوَ بَيْتِي، اس لئے وہ بھی دُاس
نہیں ہوگی، اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، عدم التماس بالفصل،

⑤ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر نزع
شیر مانی، جو دلیل وجوب ہے، اگر اس پر اعتراض کیا جائے کہ ایسی مواظبت و دعویٰ میں بھی ناسخ
ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مواظبت اخباراً عامہ سے ثابت ہوئی ہے، اگر اس مواظبت کی بنا پر
مضمضہ اور استنشاق کو وضو میں بھی واجب قرار دیا جائے تو اخباراً عامہ سے کتاب اللہ پر زیادتی
لازم آئے گی، کیونکہ وضو کے اعضاء منسولہ کتاب اللہ نے خود مستحین کر دیئے ہیں، اس کے برخلاف
غسل میں ان دونوں کو واجب قرار دینے سے کتاب اللہ پر کوئی زیادتی نہیں ہوتی، کیونکہ کتاب اللہ
میں غسل کا مفصل طریقہ نہیں بتایا گیا، بلکہ صرف "قَالَ طَهَّرُوا" کا حکم دیا گیا ہے، اور اس لفظ
سے وجوب ہی کی تائید ہوتی ہے، لہذا یہ اخباراً عامہ اس کی تفسیر بنیں گی، نہ کہ اس کے لئے ناسخ یا
اس پر زیادتی،

وَبَعْضُ أَهْلِ الْكُوفَةِ؛ ان سے مراد حنفیہ ہیں، امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں کہیں بھی
امام ابوحنیفہؒ کا قول ان کا نام لے کر ذکر نہیں کیا، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ احناف
کے اس قدر مخالف ہیں کہ ان کا نام لینا بھی گوارا نہیں کرتے، لیکن یہ خیال غلط ہے، امام ترمذیؒ
امام ابوحنیفہؒ کے کئی واسطوں سے شاگرد ہیں، اور اگر وہ احناف کے ایسے ہی دشمن ہوتے تو ان کے
قول کو اہل علم کا قول کہہ کر نقل نہ کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ درحقیقت امام
ترمذیؒ کا یہ طرز عمل غایت حسیا ط پر مبنی ہے، ان کا طریقہ ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کا مسلک
اپنی کتاب میں ذکر کرتے ہیں جن کے اقوال ان تک سند متصل کے ساتھ پہنچے ہوں، امام ابوحنیفہؒ
کا مذہب چونکہ ان کے پاس سند متصل سے نہیں پہنچا، اس لئے وہ ان کا مسلک ذکر نہیں
کرتے، اور جب ذکر کرتے ہیں تو نا لیکر ذکر نہیں کرتے بلکہ اہل کوفہ کی طرف نسبت کر کے ذکر کرتے ہیں

بَابُ الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفِّ وَاحِدٍ

خالد؛ ان سے مراد خالد بن عبداللہ ہیں، یہ فقہ اور حافظ تو ہیں ہی، عبادت اور زہد میں بھی
مشہور ہیں، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے عین مرتبہ اپنے آپ کو چاندی سے تولا، وہ چاندی
صدر تک اور فرمایا "اشتریت نفسی من اللہ عزوجل"

عبد اللہ بن زید، اس نام کے دو صحابی ہیں، ایک عبداللہ بن زید بن عاصم، جو اس حدیث کے راوی ہیں، اور دوسرے عبداللہ بن زید بن عبد ربیع، جن کے ساتھ واقعہ اذان پیش آیا ان کے سوائے احادیث اذان کے کوئی حدیث مروی نہیں،

معصم واستثنى من كلف واحد فعل ذلك ثلاثاً، معصم دستشاق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں،

① غرفة واحدة بالوصل ② غرفة واحدة بالفصل ③ غرفتان بالفصل
④ ثلاث غرفات بالوصل ⑤ ست غرفات بالفصل

جمہور کے نزدیک یہ تمام صریح جاز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی ست غرفات بالفصل راجح اور افضل ہے، امام مالک کی بھی یہ ایک روایت ہے، اور امام شافعی کا مسلک بھی امام ترمذی نے نقل کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: قال الشافعي ان جمعا من كلف واحد نحو جاثرون فروعها فواحد البتة، لیکن یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی امام شافعی کے اقوال زعفرانی کے طریق سے نقل کرتے ہیں، اور زعفرانی ان سے قول قدیم ہی روایت کرتے ہیں، امام شافعی کا قول جدید جسے علامہ نووی نے نقل کیا ہے وہ ثلاث غرفات، بالوصل کی افضلیت کا ہے، شافعی کے یہاں یہی قول معنی ہے، امام مالک کی دوسری روایت بھی یہی ہے، نیز حدیث باب سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

① حافظ ابن حجر نے "تخصیص البحر" میں صحیح ابن اسکن کے حوالہ سے حضرت شقیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے "شہد علی بن ابی طالب و عثمان بن عفان و عثمان ثلاثاً ثلاثاً وافرود اللعنه من الاستشاق ثم قال هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحقاً حافظ ابن حجر نے اس روایت کو نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن اسکن میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ کوئی حدیث صحیح سے کم رتبہ کی نہ آئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسکن کے نزدیک بھی یہ حدیث صحیح ہے،

لغة فني الغرزة أروامة انفصل والوصل كلاهما في الغرزة انفصل فقط وفي ثلاث الوصل فقط وفي ست انفصل فقط .
کذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۱۳) مرتب
ص ۶۹ من سنن الرضوة رقم الحديث ۶۹، ط ۱۰ المدینة

(۲) ابوداؤد میں باب فی الفرق بین المضعفة والاستثناک کے تحت طلحہ بن مصرت عن ابیہ عن جہدہ کی روایت موجود ہے "قال دخلت یعنی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو یتموضأ والماء لیل من رجده وایبتہ علی صدرہ فرأیتہ یفصل بین المضعفة والاستثناک" یہ حدیث حقیقہ کے مسلک پر صریح ہے، لیکن اس حدیث پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں:

ایک یہ کہ طلحہ بن مصرت عن ابیہ کی سند ضعیف ہے، کیونکہ امام ابوداؤد نے "باب مضعفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں پوری تفصیل کے ساتھ یہ حدیث ذکر کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے "سمعت احمد یقول ان ابن عیینة زعموا انه کان ینکرہ ویقول ایس ہذا طلحہ عن ابیہ عن جہدہ" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ باب فی الفرق بین المضعفة والاستثناک میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے، اور جو بہا نامستدل ہے اس پر انھوں نے سکوت کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ حدیث کا مضعفہ و استثناک والا یہ حصہ ان کے نزدیک صحیح ہے، حافظ منذریؒ نے بھی ابوداؤد کی تلخیص میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے، نیز بعض دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے کہ انقلہ العائظ فی التلخیص العجیبہ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے جنھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم اصل میں عدل و ثقہ ہیں، لیکن مدرس ہونے کی بنا پر انھیں ضعیف کہا گیا ہے، لہذا جس جگہ محدثین کا یہ گمان غالب ہو جاتا ہے کہ انھوں نے تدریس نہیں کی، وہاں ان کی روایت قابل استدلال ہوتی ہے، اور اس روایت پر امام ابوداؤد اور حافظ منذریؒ کا سکوت اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں محدثین کو لیث کی روایت پر اعتماد ہے، نیز امام ترمذیؒ نے ان کی حدیثوں کی تحصیل کی ہے، چنانچہ کتاب الحج باب ۱۱۱ میں ان کی ایک حدیث کی تحصیل کی ہے، اسی طرح کتاب اللبوس میں بھی ان کی ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور جہاں تک طلحہ بن مصرت کی چہالت کا تعلق ہے اس کا مفصل جواب علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں دیا ہے، فلیراجع، نیز یہی روایت منجم طبرانی میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے، بہر حال اس حدیث سے مستغرفات کی فضیلت ثابت ہوتی ہے،

(۳) متعدد صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت نقل کی ہے جن میں

۱۵۰ احیاء فیما تقدم تأخیر واصل تأخیر العبارة کذا سمعت احمد بن حنبل یقول قال اعلموا ان ابن عیینة کان ینکرہ العبارة
کہا فی حاشیة ابی داؤد ۱۲ مرتبہ علی حدیث

تحلیل مجسّم کے عدم وجوب پر جمہور کی دلیل اولیٰ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کی حکایات بہت سے صحابہ نے نقل کی ہیں، لیکن تحلیل مجسّم کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے ہاں ملتا ہے، ثانیاً یہ کہ تحلیل مجسّم کا ثبوت اخباراً واحداً سے ہوا ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، ثالثاً حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب سے بھی عدم وجوب ہی مترشح ہوتا ہے، کیونکہ جب حضرت عمارؓ پر تحلیل مجسّم کی وجہ سے اعتراض کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا "وما یمنعنی ولقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدخل لعیثہ"۔ یہ محض دلیل جواز ہے، اگر تحلیل واجب ہوتی تو حضرت عمارؓ صرف دلیل جواز پر اکتفاء نہ فرماتے، بلکہ قوت کے ساتھ یہ فرماتے کہ یہ عمل تو واجب ہے پھر میں اسے کیسے چھوڑ سکتا ہوں،

لحمید بن عبد الکریم من حسان بن بلال، امام ترمذیؒ نے یہ حدیث دو سندوں سے ذکر کی ہے، ایک عبد الکریم کے طریق سے دو سکر سعید بن ابی عروبہ کے طریق سے پہلے قول کے بارے میں امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عبد الکریم نے یہ حدیث حسان سے نہیں سنی، لہذا وہ منقطع ہے، لیکن دو سکر طریق پر کوئی کلام نہیں کیا، جبکہ دو سکر محمد بن عیینہ نے اس دو سکر طریق کو بھی منقطع قرار دیا ہے، اس لئے کہ قتادہ نے بھی یہ حدیث حسان بن بلال سے نہیں سنی، واللہ اعلم،

بَا مَا جَاءَ فِي مَسِيحِ الرَّاسِ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمَقْدَمِ الرَّاسِ إِلَى الْمَوْخِرَةِ

فاقبل ہمسا وادبر! یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ لفظ اقبال کے معنی ہیں ہاتھوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا، اور رذائب کے معنی ہیں سامنے سے پیچھے کی طرف لیجانا، اس جملہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسح راس..... کی ابتداء موخر راس سے ہوتی، لیکن اجملاً جملہ یعنی ہنڈا بمقدم راسہ" سامنے سے ابتداء کرنے پر صریح ہے، لہذا حدیث کے اول و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کا سبب بہتر جواب یہ ہے کہ پہلے جملہ میں واو مطلق جمع کے لئے ہے، وہ کہ ترتیب کے لئے، اور اس میں اقبال کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت یہ ہے کہ جب کسی اپنی عبارت میں اقبال وادبار کو جمع کرتے ہیں تو اقبال کو مقدم کرتے ہیں خواہ ترتیب وقوعی اس کے برعکس ہو، جیسا کہ امرؤ القیس کہتا ہے

مَكَرٌ مَغْفِرٌ مَقْبَلٌ مَدْبِرٌ مَعًا ۚ كَجَلْمُودٍ مَخْرَجُهُ السَّيْلُ مِنْ عِل

۱۔ (ترجمہ) نہایت ملامت آور تہذیبی پیچھے ہٹنے والا، مخرج آگے بڑھنے والا پشت پھرنے والا، اس کی رفتار ایشل اس چکر کے ہے جس کو سیلاب اونچائی سے گزارا ہوا، (منقطع من التہذیبات للشيخ العلقمات ۱۲ مرتب عنہ

اس کے علاوہ اہل عرب کا قاعدہ ہے کہ جب وہ دو چیزیں ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، تو ترتیب ذکر میں احسنہا کو مقدم رکھتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہے،
 ہر حال اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہی ہے کہ مسح راس کی ابتداء سامنے سے کرنا
 مسنون ہے، لیکن حضرت وکیع بن الجراح پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں، ان کی دلیل
 اگلے باب میں حضرت ربیع بنت معوذ کی روایت ہے، جس میں تصریح ہے "بدا بئس خوراً" اسے
 شتم بمقدّمہ "ان دونوں مسلوک کے بیچ ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالح کا ہے،
 ان کے نزدیک وسطاً راس سے مسح کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابو داؤد
 میں حضرت ربیع بنت معوذ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے، جس میں مسح الرأس
 کلمۃ من قرآن اللہ کے الفاظ آئے ہیں،

جمہور کی طرف سے ان روایتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیع کی روایت
 اس باب میں مضطرب ہیں، چنانچہ مسند احمد میں ان سے مسح کی مختلف کیفیات منقول ہیں
 اس لئے بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ دراصل یہ تعارض راویوں کے درجہ کی وجہ سے پیدا ہوا، اور معاملہ
 یہ تھا کہ اقبال راویوں کی تفسیر میں راویوں کو غلط فہمی ہو گئی، اور اس کی وجہ سے ہر ایک نے اپنی فہم کے
 مطابق تفسیر نقل کر دی، لیکن حضرت گنگوہی نے اس جواب کو نا پسندیدہ قرار دے کر فرمایا
 کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیع کے سامنے بیان جواز کے لئے مختلف
 کیفیات سے مسح کیا ہوگا، اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام صورتوں کے جواز کے
 قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے، اور اس لحاظ سے عبداللہ بن زید کی روایت صحیح
 ہے، جو جمہور کے مسلک پر متوجہ ہونے کے ساتھ ساتھ امام ترمذی کی تصریح کے مطابق اصح مافی الباب
 بھی ہے جبکہ حضرت ربیع کی حدیث اس کے مقابلہ میں مرجوح ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ
 اس میں عبداللہ بن محمد بن عقیل نامی راوی منکلم فیہ ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُبْدَأُ بِئْسَ خَوْرًا سِوَى

بشر بن المفضل، ثقت، ثبت، عادل، علامہ ابن المدینی فرماتے ہیں کہ ہر روز
 چار سو رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اور زندگی بھر صوم داؤدی پر عمل کرتے رہے،
 عن الترمذی عن معوذ بن عفرہ، یہ انصاری صحابہ ہیں جو بیعت رضوان میں بھی

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ مَسَحَ الرَّأْسَ مَرَّةً

ومسح ما اقبل منه وما ادبر؛ یہاں "ما اقبل" ہمسوا و ادبر اور "مسح ما اقبل" منہ وما ادبر، کافرق ذہن میں رکھنا چاہئے، اقبل کے معنی ہیں "بید اُقبِلْ خِرَ الرَّأْسِ" اور "مسح ما اقبل" کے معنی ہیں "بید اُقبِلْ خِرَ الرَّأْسِ" لہذا یہ الفاظ بھی ابتداً بمقدم الرأس کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہیں،

مَرَّةً وَاحِدَةً؛ ملاعل قاری کے قول کے مطابق امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد امام اسحاق، سفیان ثوری، اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح رأس صرف ایک بار کیا جائے گا، لیکن امام شافعی، اعضا، مفسرین کی طرح مسح میں بھی تشلیث کی سنت کے قائل ہیں، اگرچہ امام ترمذی نے امام شافعی کا قول بھی جمہور کے ساتھ نقل کیا ہے، لیکن کتب شافعیہ میں مسلک مختار تشلیث ہی کا ہے، ہو سکتا ہے کہ کوئی قول غیر مشہور جمہور کے مطابق بھی ہو اور امام ترمذی نے اسی کو نقل کر دیا ہو، بہر حال شافعیہ کا مسلک مختار تشلیث کا ہے، بعض حضرات نے امام مالک کو اور بعض نے امام احمد کو بھی امام شافعی کے ساتھ شمار کیا ہے، بہر صورت حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث مسح مَرَّةً وَاحِدَةً کرتی ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں، "وقد روى من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مسح برأسه مَرَّةً"

امام شافعی کا استدلال ابو داؤد میں حضرت عثمان کی ایک روایت سے ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا، "مسح رأسه ثلاثاً" لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ.... یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمان کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابو داؤد نے ثلاثاً والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیا، "احادیث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الرأس مرة واحدة" ذکر الوضوء ثلاثاً وقالوا فيه مسح رأسه

ولم یذکر واعددا کما ذکر وافی غیرہ اور اگر بالفرض حضرت عثمانؓ کی اس مٹلاٹا والی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی وہ بیان جواز پر محمول ہو سکتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین نے تشلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اسے مکروہ اور بدعت شترارویا ہے، اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ بار جدید لے کر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہ ہوگا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر اس طرح تشلیث کی جائے کہ وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تشلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام عظیمؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تشلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے اسے رد کیا ہے،

جہاں تک پچھلے باب میں حضرت ربیعؓ کی اس روایت کا تعلق ہے جس میں مسح برأسہ مرتین کے الفاظ آئے ہیں وہ غالباً اقبال داد باریکی دو حرکتوں پر محمول ہیں، جو درحقیقت مسح مرتین نہیں، بلکہ استیعاب رأس کا ایک طریقہ ہے، چنانچہ مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں اس کا جو طریقہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ روایت میں ہے کہ پہلے دو ہاتھوں کی تین انگلیوں سے اپنے وسطیٰ راس میں ادبار کیا، پھر باقی دو دو انگلیوں سے سر کے جانبین میں اقبال فرمایا،

مسح مرتہ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیر بھی مرتہ ہی ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مسح رأس بھی مرتہ ہی ہونا چاہئے،

بِمَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا،

بماء غیر فضل میں یہ، جبہو مسح رأس کے لئے ما جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک اگر ہاتھوں کے بچے ہوتے یا پانی سے مسح کر لیا جائے تو وضو نہیں ہوگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک ما جدید لینا صرف سنت ہی، شرط صحت وضو نہیں، جبہو کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مخالف نہیں، کیونکہ اس سے سنت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اسی روایت کا دوسرا طریقہ جو ابن اہبہ سے مروی ہے، اس میں "بماء غیر فضل ید یہ" کے الفاظ آئے ہیں، جو حنفیہ کی دلیل بن سکتے ہیں، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے مسح رأس کے لئے ما جدید نہیں لیا، بلکہ ہاتھوں

بچے ہوئے پانی سے مسح فرمایا، لیکن امام ترمذی نے ابن ایسہ کے طریق کو مرجوح قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں عمرو بن الحارث کے طریق کو اصح کہا ہے، اور ظاہر بھی یہی ہے کہ اس میں کسی راوی یا کاتب سے ہمو ہو گیا، چنانچہ حضرت شہ صاحب نے خیال ظاہر فرمایا کہ ابن ایسہ کی روایت میں تصیغ ہوئی ہے، لہذا صحیح روایت بماء غیر فضل ید یہ ”دالی ہے، اور اس کا جواب وہی ہے کہ اس سے سنت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اور عدم وجوب کی دلیل ابو داؤد میں باب صفۃ وضو النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث ہے، جس کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: ”مسح برأسه من فضل ماء کان فی یدہ“..... اور حافظ ابن حجر نے ”تلخیص الجبر“ میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”مسح بیلن کفیه“ اگر بار جدید شرط ہوتا تو آپ کسی بھی بغیر بار جدید کے مسح اس نہ فرماتے، دراصل اس ختلاف کی بنا اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منغصل نہ ہو جائے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے،

بمابغیر فضل ید یہ؛ واضح رہے کہ اس جملہ میں غوی اعتبار سے دو ترکیبیں ہوتی ہیں، ایک ترکیب یہ ہے کہ ”فضل ید یہ“ ”بمابغیر“ سے بدل ہو، لہذا اس صورت میں فضل مجرور ہوگا، کیونکہ اس کا مبدل من محلاً مجرور ہے، دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں ”بغیر“ کے بعد لفظ میں محذوف نکالا جائے، اس صورت میں یہ منصوب بنزع الخافض ہوگا، اور تقدیروں ہوگی ”بمابغیر من فضل ید یہ“

بَابُ مَسْحِ الْأَذْنَيْنِ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنِهِمَا

مسح برأسہ اذنیہ ظاہرہما وباطنہما، ”ائمۃ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل، البتہ بعض حضرات فقہاء مثلاً امام زہری، قاضی ابو شریح اور داؤد ظاہری، اذنین کو اعضا منسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کافوں کے ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں، جبکہ امام حسن بن صالح اور امام شعبی کے نزدیک کافوں کا باطن اعضا منسولہ میں سے ہے، جسے چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کافوں کا ظاہر یعنی پچھلا حصہ اعضا منسولہ میں سے ہے جس کا مسح سر کے ساتھ کرنا چاہئے، امام ترمذی نے

یہ باب ان حضرات کی تردید میں قائم کیا ہے، چنانچہ حدیث باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اور ان حضرات کی تردید کے لئے کافی ہے، کیونکہ اس حدیث میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسخ کا ذکر کیا گیا ہے، نیز اس موضوع پر اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں جو جمہور کا استدلال ہیں پھر مسخ اذنین کا معروف طریقہ یہ ہو کہ باطن اذنین کا مسخ سبائتین سے کیا جائے، اور ظاہر اذنین کا ابہامین سے، یہ طریقہ سنن نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، اس کے علاوہ ابن ماجہ، حاکم، ابن حنبل، ابن حبان اور ابن مندہ وغیرہ نے بھی حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے المغنیٰ (ج ۱ ص ۹۰) میں اس مضمون کی بیشتر روایات نقل کی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَذْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ

الاذنان من الرأس، اذنین کے لئے ماہ جدید لیا جائے گا، یا ماہ رأس کافی ہو، اس باب میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو ہیں، شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لئے ماہ جدید لینا چاہئے، کیونکہ مسخ اذنین وضو کا ایک مستقل عمل ہے، شافعیہ کا استدلال مجمع طبرانی کی ایک روایت سے ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اس میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے مسخ کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: **وَإِذَا لَمْ يَفْعَ صَافِيَةً مَا وَجِبْنَا حَفِيَّةً كَالتَّوْبِكِ** نہ صرف نیا پانی واجب نہیں بلکہ مسنون یہ ہے کہ مسخ اذنین ہر کے پچھے ہوئے پانی سے کیا جائے، امام احمد، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارک وغیرہم کا مسلک بھی یہی ہے، اور امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ کی دلیل حدیث باب میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: **الاذنان من الرأس** حافظ جمال الدین زلیحیؒ نے "نصب الرایۃ" میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا کہ یہ حدیث آٹھ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، اس کے علاوہ چار مزید صحابہؓ سے ایسی احادیث مروی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل نقل کیا گیا ہے کہ آپؐ نے اذنین کے لئے ماہ جدید نہیں لیا، اس طرح ثعلب اور ابن حنفیہ کی تائید کرتی ہیں، ان میں سے بعض کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن قوی احادیث کی متابعت اور تائید کی وجہ سے ان کا ضعف دور ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال

کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے: "فَاذْأَسْمِعْ بِرَأْسِهِ مَخْرَجَتِ النَّطَايَا مِنْ أَسْهٍ حَتَّى نَخْرُجَ مِنْ أَذْنَيْهِ"^{۱۵} اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنینِ رَأْسِ کے تالچ ہیں، نیز ماہر اس آں کے لئے کافی ہوگا، حدیثِ بابِ جو حقیقہ کی تائید کرتی ہے اس پر سنداً و متناً کسی اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض امام ترمذی نے یہ کیا ہے کہ حماد بن زید جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں "لَا أَدْرِي هَذَا مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنْ قَوْلِ ابْنِ أَمَامَةٍ" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا مشکوک ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ زلیخا نے اس حدیث کی متعدد اسانید نقل کی ہیں جن میں سے بعض نہایت قوی ہیں، ان تمام اسناد میں یہ جملہ بلاشبہ مرفوعاً نقل کیا گیا ہے، لہذا صرف ایک حماد کے مشبہ ظاہر کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا،

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے: هَذَا أَحَدُ يَثَلِيسِ اسنادہ "بِذَلِكَ الْقَائِمِ" یعنی اس کی سند ضعیف ہے، اس کے جواب میں علامہ زلیخا نے فرمایا کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو شہر بن حوشب راوی کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، حالانکہ وہ ایک مختلف خیر راوی ہیں، اور بہت سے حضرات نے ان کی روایت بھی فرمائی ہے، بلکہ خود امام ترمذی نے باب اسم اللہ الاعظم میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جو شہر بن حوشب سے مروی ہے، اسی طرح باب فضل فاطمہ میں شہر بن حوشب کی روایت کردہ حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں ہے کیونکہ یہ حدیث دوسرے افراد سے بھی مروی ہے، لہذا اس کو رد کرنے کی پھر کوئی وجہ موجود نہیں،

تیسرا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث کا مسئلہ مسح سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ بیانِ خلقت کے لئے ہے، یعنی کانِ خلقة سر کا جزو ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض انتہائی کمزور ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیانِ احکام کے لئے مبعوث ہوئے تھے نہ کہ بیانِ خلقت کے لئے، اس کے علاوہ حدیثِ باب میں تصریح ہے کہ آپ نے یہ جملہ مسح رَأْسِ کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق زیر بحث مسئلہ مسح سے ہے،

چوتھا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ "الْأَذْنَانِ مِنَ الرَّأْسِ" کا مطلب

یہ نہیں کہ راس کے پانی سے اذنین کا مسح کیا جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اذنین مسح ہونے میں راس کے مشابہ ہیں، یا یہ مطلب ہے کہ اذنین کا مسح غسل وجہ کے بعد ہونے کے بجائے مسح راس کے متصل بعد ہونا چاہئے، لیکن یہ دونوں تاویلیں درست نہیں اس لئے کہ پہلی تاویل کے مطابق یہ کہنا درست ہونا چاہئے "الرجلان من الینین" اور دوسری تاویل کے مطابق یہ کہنا بھی صحیح ہونا چاہئے "الرجلان من الراس" دلائل قائل بہ احسن، لہذا راس کے یہ معنی متعین ہیں کہ مسح الاذنین فضل ماہ الراس سے ہوگا،

پانچواں اعتراض بعض شافعیہ نے حنفیہ پر یہ کیا ہے کہ اگر الاذنان من الراس کا مطلب یہ ہے کہ اذنین کا مسح میں راس کا جزو ہیں، لکن اذنان من الراس کا معنی صرف اذنین کا مسح کرے اور مسح کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح درست ہونا چاہئے، کیونکہ اذنین آپ کے نزدیک راس کا جزو ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ "الاذن من الراس" کا ہم یہ مطلب بیان نہیں کرتے کہ اذنین راس کا جزو ہیں، بلکہ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اذنین راس کے تابع ہیں، لہذا ان کے لئے ماہ جدید کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ مسح راس کا حکم کتابت سے ثابت ہے اور اذنین کا مسح راس ہونا اخباراً واحداً، لہذا اس سے کتابت پر زیادتی نہیں ہو سکتی، جہاں تک شرافع کی مسئلہ معجزاتی کی روایت کا تعلق ہے اول تو اس میں ایک راوی عمر بن ابان کو حافظ ذہبی نے مجہول کہا ہے، کافی مجمع الزوائد اور اگرچہ ابن حبان نے انھیں ثقات میں ذکر کیا ہے لیکن مقدمہ میں یہ بحث آچکی ہے کہ ابن حبان مجہولین کو بھی ثقہ کہہ دیتے ہیں، لہذا ان کی توثیق سے کسی مجہول شخص کی جہالت رفع نہیں ہوگا اور اگر سند قابل استدلال ہو تب بھی حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی شری بالکل ختم ہو گئی ہو، اس صورت میں ماہ جدید لینا مشروع اور مسنون ہے،

بَابُ فِي تَخْلِيلِ الْأَصَابِعِ

فَخَلَّى الْأَصَابِعِ، تَخْلِيلُ أَصَابِعِ إِمَامِ شَافِعِيٍّ وَأُورَامِ مَالِكٍ كَ التَّوَدِيكِ مَسْحِ بِيءِ
 اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمد اصابعِ رجلین کی تخیل کو زیادہ متوکد قرار دیتے ہیں، اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تخیل واجب ہے، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابہ کرام میں سے صرف چند نے تخیل کا ذکر کیا ہے،

اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے، نیز مسیٰ فی اللذیۃ کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحلیل کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ اس میں راجحیات و منو کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، عبد الرحمن بن ابی الزناد؛ بحسب الزاوار تخفیفت النون، مشہور مدنی فقیہ ہیں، آخری عمر میں بغداد آگئے تھے، اور یہاں آکر ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا، اس لئے امام ابن معین کا ارشاد ہے کہ ان کی مدنی احادیث مقبول ہیں،

موسیٰ بن عقبہ؛ ثقر راوی ہیں، خاص طور سے مغازی کی روایت کے امام ہیں، اور مغازی میں ان سے زیادہ قابل اعتماد راوی کوئی نہیں،

ذکاة اصابع رجلیہ بخصرہ، اسی سے فقہاء حنفیہ مثلاً شیخ ابن ہمام وغیرہ نے تحلیل اصابعِ رجلین کا یہ طریقہ مستنبط کیا ہے کہ بائیں ہاتھ کی خنصر سے تحلیل کی جائے اور اس کی ابتداء دلہنے پاؤں کی خنصر سے کر کے بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کیا جائے، اس کے برخلاف اصابع الیدین کی تحلیل تشبیک کے ذریعہ ہوگی، پھر بعض نے تصنیق کے طریقہ پر تشبیک کو ترجیح دی، اور بعض نے تصنیق کے طریقہ کو،

بَابُ مَا جَوَّزَ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

ویل للأعقاب من النار؛ ویل کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب ہیں، اسی کے قریب لفظ ”ویح“ بھی عربی میں مستعمل ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ”ویل“ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو، اور ”ویح“ اس شخص کے لئے جو عذاب کا مستحق نہ ہو، نیز ”ویل“ اس شخص کے لئے ہے جو ہلاکت میں پڑ چکا ہو، اور ”ویح“ اس کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو،

أَعْقَاب، عقب کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایڑی، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف محذوف ہے، یعنی ”لذوی الاعقاب“ اور بعض نے کہا کہ اس تعذیر کی ضرورت نہیں ہے، حدیث کا منشا یہ ہے کہ اس گناہ کا عذاب خود اعقاب پر ہوگا،

من النار کا تعلق ویل سے ہے، اصل میں یوں تھا ”للاعقاب ویل من النار“ اس حدیث سے عبارتہ انص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں، بلکہ ان کا استیعاب فی الغسل ضروری ہے، لیکن یہی حد

دلالت النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ برجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، اس حدیث کو یہاں لانے سے امام ترمذی کا مقصد اسی کو ثابت کرنا ہے، اسی لئے وہ فرماتے ہیں ”وقد هذا الحدیث اذ لا یجوز المسح علی القدر میں“ اسی لئے یہاں غسل برجلین کا مسئلہ زیر بحث آئے ہے،

الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالرَّوَافِضِ فِي غَسْلِ الْبُرْجَلَيْنِ

اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں، پہلا مذہب جمہور اہل سنت کا ہے کہ برجلین کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے، دوسرا مذہب روافض کے فرقہ امامیہ کا ہے کہ برجلین کا وظیفہ مسح ہے تیسرا مسلک امام ابن جریر طبری، ابو علی جبائی، معتزلی اور داؤد ظاہری سے منقول ہے، اور وہ یہ کہ غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے، علامہ ابن القیم نے لکھا ہے کہ یہ تیسرا مسلک کسی بھی اہل سنت کے عالم سے ثابت نہیں، لہذا پہلے مسلک پر اہل سنت کا اجماع ہے، اور حقیقت داؤد ظاہری کی طرف اس مسلک کی نسبت ثابت نہیں، اور جس ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک منسوب ہو اس سے مراد اہل سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں ہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن جریر طبری کے نام سے دو شخص معروف ہیں، دونوں کا نام محمد بن جریر ہے، دونوں کی نسبت طبری ہے، دونوں کی کنیت ابو جعفر ہے، دونوں نے تفسیر لکھی ہے، لیکن ان میں سے ایک سنی ہیں دوسرے شیعہ، تخمینہ میں غسل والمسح کا مسلک شیعہ ابن جریر کا ہے، اور وہ ابن جریر طبری جن کی تفسیر جامع البیان اور ”تایخ الامم والملوک“ مشہور ہو رہے ہیں، اور وہ مسئلہ غسل برجلین میں جمہور اہل سنت کے ہمنوا ہیں، لیکن بعض حضرات نے ابن القیم کی اس بات پر یہ اعتراض کیا ہے کہ سنی ابن جریر طبری نے بھی تفسیر جامع البیان میں مسح بین الغسل والمسح کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ آیت وضو کے تحت انہوں نے جو تفسیر لکھی ہے اس سے ہی مترشح ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبری کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخمینہ میں غسل والمسح یا مسح بینہما کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ برجلین کا وظیفہ تو غسل ہی ہے، لیکن اس میں دلک و واجب ہے، کیونکہ پاؤں پر میل کا احتمال زیادہ ہے، البتہ انہوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے

بعض لوگ یہ سمجھے ہیں کہ وہ جتا کے قائل ہیں، حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں،

بہر حال محقق یہی ہے کہ مسحِ رِجْلِ اہل سنت میں سے کسی کا مسلک نہیں، البتہ ردائِ فیض اس کے قائل ہیں، لہذا اصل اختلاف اہل سنت اور ردائِ فیض کا ہے، ردائِ فیض اپنے مسلکِ باطل پر "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ" کی قرابتِ جبر سے استدلال کرتے ہیں، اہل سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:-

① اس آیت میں لفظ "أَرْجُلِكُمْ" میں جبر جو ہے درجہ "أَرْجُلِكُمْ" کا عطف "أَيْدِيَكُمْ" پر ہے،

② کسر کی مشرعات حالتِ تخفیف پر معمول ہے، اور نصب کی قرأت عام حالت پر،

③ جبر کی قرأت میں "ارجل" کا عطف "رؤس" ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسلِ خفیف ہو گا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمالِ محروف ہے،

.....

اس قسم کے اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ محققانہ اور اطمینان بخش کلام حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری نے "مشکلاتِ بعثتِ آن" میں کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قرآنِ کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابلِ اعتماد راستہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور صحابہ و تابعین کا تعامل ہے، اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے مسحِ رِجْلین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآنِ کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا، اب یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں فرمائے گئے جو بغیر کسی مخالفتِ احتمال کے غسل پر دلالت کریں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآنِ کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہمِ مخالفین پر اعتماد کر کے چھوڑ دیتا ہے، اب یہاں صورت یہ ہے کہ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جو مدنی سورہ ہے، اور اس وقت نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو کم از کم اٹھارہ سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضو پر عملِ ابتداء بعثت ہی سے چلا آ رہا تھا، لہذا اس آیت نے کوئی نیا حکم نہیں دیا، بلکہ سابقہ تعامل کی توفیق فرمائی، چونکہ صحابہ کرام رض

اٹھارہ سال سے دس نوکرتے آرہے تھے، اور اس کا طریقہ معروف و مشہور تھا، جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئے جاتیں گے، لہذا اس آیت میں ایک ایک جوئیہ کی تفصیل بیان کرنا ضروری نہ تھا، چونکہ اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط کریں گے، اس لئے بعض ان نکات اور مصالح کی وجہ سے جن کا ذکر آگے آئے گا، باوجود تعالیٰ نے: "أَرْجُلُ" کو مسح کے سیاق میں ذکر کر کے عبارت ایسی رکھی جس میں بظاہر رجليں کے غسل اور مسح دونوں معنی کی گنجائش ہے، اور اُمت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انھوں نے واقعہ غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا،

اس تمہید کے بعد آیت پر غور کیجئے:

یہاں دو مترادف ہیں، ایک نصب کی اور ایک جر کی، دونوں ہی متواتر ہیں، قراءۃ نصب معنی مقصود کے بتانے میں واضح تر ہے البتہ جر کی قراءۃ پر فہم مقصود میں کسی کو تاہ لکر کوشبہ ہو سکتا ہے، ہماری اگلی بحث سے انشاء اللہ وہ مشابہ بھی دور ہو جائیگا۔

آیت کی ترکیب پر بھی غور کیجئے، اور سب سے پہلے قراءۃ نصب کو لیجئے، عام طور سے اس کی ترکیب یہ بیان کی جاتی ہے کہ "أَنَا جَلَلْتُمْ" کا عطفت "أَيْدِيَكُمْ" پر ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ بہتر نہیں، کیونکہ اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ایک اجنبی جملہ یعنی "وَأَسْجُدُوا وَسُكْمٌ" کا فاصلہ لازم آتا ہے جو کلام بلیغ کے شایان شان نہیں، لہذا حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں تفضیل مائی جلتے اور تفضیل کا مطلب یہ ہے کہ عامل مذکور کے معمول پر عامل محذوف کے معمول کو عطفت کرنا، کلام عرب میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً مشہور شعر ہے یہ

يَا لَيْتَ شَيْخَكَ قَدْ عَدَا وَ مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرِمْحًا

یہاں "رِمْحًا" کا عامل محذوف ہے، اور اصل میں یوں تھا "مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرِمْحًا" اس طرح "عَلَفْتَهُ تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا" میں "سَقِيْتَهُ" محذوف ہے، اور اصل عبارت اس طرح تھی "عَلَفْتَهُ تَبْنًا وَسَقِيْتَهُ مَاءً بَارِدًا" قرآن حکم میں بھی اس کی مثال موجود ہے ارشاد ہے: "أَجْمِعُوا أَمْوَالَكُمْ وَرَسْمَكُمْ كَالْعُرْشِ كَمَا كُنْتُمْ يَهْدَى تَقْدِيرِ يَوْمِ نَحْيِ أَجْمِعُوا أَمْوَالَكُمْ وَرَسْمَكُمْ كَالْعُرْشِ كَمَا كُنْتُمْ يَهْدَى تَقْدِيرِ يَوْمِ نَحْيِ" اس لئے کہ اجراع کے معنی

عزم کے ہیں، اور اسے شرکاء کا عامل متراز نہیں دیا جاسکتا، بعینہ یہ صورت آیت و ضرور میں بھی ہے، کہ وہ اصل میں "وامسجوا برؤسکم وَاغسلوا ارجلكم" تھا، شیخ ابن ہمام نے "فتح القدیر" میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ تفسیر میں اس مقام پر درست ہوتی ہے جبکہ عامل مذکور اور عامل محذوف دونوں کے معمولوں کا اعراب ایک ہی ہو، جبکہ آیت و ضرور میں "دوس" مجرور اور "ارجل" منصوب ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: "برؤسکم" بھی محلاً منصوب ہے، کیونکہ وہ بواسطہ الباء "امسجوا" کا مفعول ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "وامسجوا" کی داؤ کو واؤ جمعیت قرار دے کر "ارجلكم" کو "میسجوا" کا مفعول محذوف قرار دیا جائے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "وامسجوا برؤسکم و مع غسل ارجلكم" یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ مفعول مع میں ماقبل الواو اور مابعد الواو میں اشتراک فی الفعل ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اقتران ضروری ہوتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کا فعل الگ الگ ہو، لیکن زمانی اقتران کی وجہ سے دونوں کے درمیان واؤ جمعیت آجائے، مثلاً اہل عرب کہتے ہیں "استوی الماء والنشبة" یہاں استواء کا تعلق صرف مائے سے ہے، کیوں کہ استواء حادث مائے میں ہوتا ہے، شبہ تو پہلے سے مستوی ہوتی ہے، اسی طرح "مشیت و الشارح" لہذا آیت میں بھی مع کا تعلق صرف "رؤس" سے ہوگا، "ارجل" سے نہیں، اسی لئے آیت میں واؤ جمعیت کے معنی لینے میں کوئی اشکال نہیں،

یہ توجیہات قرآنہ تعصب متعلق ہیں، استرارۃ جر کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جبر جوار پر محمول ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب نے اس کو اپنے جواب کا مدار نہیں بنایا، وجہ یہ ہے کہ جبر جوار کا مسئلہ علماء نحو میں مختلف فیہ ہے، ابن جنی اور السیرافی تو یہ کہتے ہیں کہ جبر جوار کا کوئی وجود نہیں، اور جس نے ایسا کیا ہے غلط کیا ہے، اور علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ جبر جوار کا وجود تو ہے لیکن وہ خلان نفاست ہے، اور کبھی کبھی ضرورت شعری کے موقع پر استعمال ہوتا ہے، ابن ہشام نے معنی اللیب اور شذذہ اللذیب کی شرح میں لکھا ہے کہ جبر جوار عموماً دؤ موقوں پر استعمال ہوتا ہے، ایک نعت میں اور ایک تائید میں، نعت کی مثال امرؤ القیس کا یہ شعر ہے

كان شبراً في هوانين ومبله ۛ كبير اناس في بجماد مزمل

لہ (ترجمہ) "کوہ نمبر اس بارش کی شرمات میرا معلوم ہوتا تھا گویا آدمیوں کا بڑا امرا اور جو رعایا کیل میں پٹا ہوا ہے" (تفسیر، مرتب منہج)

جوابات کی ضرورت ہی نہ پڑتی،

اس کا جواب وہی ہے کہ وضو پر صحابہ کرام کے اٹھارہ سالہ تعامل کی بناء پر غلط فہمی کا تو اندیشہ ہی نہ تھا، اور "اُرْجُل" کو سیاقِ مسح میں ذکر کرنے میں متعدد مصالح اور حکمتیں چھتیں ہریں بناء پر ظنِ خستیا کر کیا گیا، چند مصالح اور حکمتیں درج ذیل ہیں،

① یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ "اُرْجُل" کا وظیفہ بھی بعض صورتوں میں مسح ہوتا ہے کما فی حالة التخفيف والوضوء علی الوضوء، اگر یہ قراءتِ جَزْءِ ہوتی تو آیت سے ہر حال میں غسل ثابت ہوتا اور مسح علی الخفین کی روایات اس سے معارض ہو جاتیں، اس قراءت کے ذریعہ یہ تعارض رفع کر دیا گیا ہے،

② اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ مسح رَأْس اور غسلِ رِجْلین بعض احکام میں مشترک اور یکساں ہیں مثلاً تیمم میں دونوں ساقط ہو جاتے ہیں،

③ اُرْجُل کو رُوْس کے بعد ذکر کر کے ترتیبِ سنون کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے، جبکہ برعکس ترتیب میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا،

④ مسح رَأْس اور غسلِ رِجْلین دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ یہ دونوں شائع کی تشریح سے معلوم ہوئے، جبکہ غسلِ وجہ اور غسلِ یدین مشروعیت و وضو سے قبل بھی اہلِ عَزَّ کے یہاں معمول بہ تھے، اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنا مناسب تھا، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں، جن کا ہمیں علم نہیں، بہر حال ان فوائدِ کثیرہ کی بناء پر موجودہ طرزِ بیان کو خستیا کر کیا گیا اور فہمِ سامع پر اعتماد کرتے ہوئے غسلِ رِجْل کی مکمل صراحت نہیں کی گئی،

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلینِ مسح بعض روایات سے بھی اہل سنت کو الزام دیتے ہیں:-

① امام طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں امام بغویؒ اور ابو نعیمؒ وغیرہ نے عباد بن تمیم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے، "قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی لحيته ورجليه" علامہ بیہقیؒ "معجم الزوائد" میں یہ روایت نقل کرتے

ہونے فرماتے ہیں "رجالہ موثقون" اور علامہ علی المرتضیٰ "کنز العمال میں اصحاب کے حوالے سے لکھتے ہیں "رجالہ ثقات"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالت تخفیف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بنا پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح و تک مع الغسل الخفیض کے معنی پر مجہول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ ٹیچے کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضا مغسولہ میں سے ہے،

⑥ سنن دارقطنی ج ۱ ص ۹۶ باب وجوب غسل القدرین والعقبین میں مسی فی الصلوة کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما لا تتم صلوۃ احدکم حتی یسبح الوضوء کما امرہ اللہ فیغسل وجهہ ویدینہ الی المرفقین ویمسح برأسہ ورجلیہ الی الکعبین الم"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں آیت شرا کی ترتیب پر وضو کا طریقہ بتلایا ہے، اور اس کے سیاق کی پیروی فرمائی ہے، لہذا یہاں بھی وہی قرہیہات کی جائیں گی، جو آیت میں کی گئی ہیں،

③ حضرت علیؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا کہ انہوں نے مسح رجبلیں کیا، اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ ان کا یہ عمل وضو علی الوضوء کی صورت پر مجہول ہے، بدلیل الاجماع المتواتر، اور دوسرے جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات سے اس سلسلے سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے، لہذا ان کے کسی سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں، بطور تائید حافظؒ نے سعید بن منصور کے حوالے سے عبدالرحمن بن ابی یسلی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے "اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدرین، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم"۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً،

امام ترمذیؒ نے یہاں پانچ ابواب مسلسل قائم کئے ہیں جن کا مقصد اعضا مغسولہ کی

تعداد غسل کو بیان کرنا ہے، پہلے باب میں ایک ایک مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، دوسرے میں دو دو مرتبہ، تیسرے میں تین تین مرتبہ، چوتھے میں مجموعی طور پر ان سب کا ذکر ہے، اور پانچویں باب میں ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو بار اور بعض کو تین بار غسل کرنے کا ذکر ہے، یہ تمام صورتیں باتفاق جائز ہیں بشرطیکہ اعضاء کا احتیاج ہو جائے، البتہ چونکہ آپ کا معمول تین بار دھونے کا تھا، اس لئے تثلیث مسنون ہے،

ولیس ہذا بشیخ، رشدین بن سعد کی سند میں صحابی سے روایت کرنے والے زید بن اسلم کے والدین، اور ابن عجلان کی سند میں عطارد بن یسارین، امام ترمذی نے رشدین کی سند کو غلط کہا ہے، اس لئے کہ رشدین ضعیف ہیں، اور ان کے مقابلہ میں ابن عجلان، ہشام بن سعد و سفیان ثوری اور عبدالعزیز بن محمد جیسے ثقہ راوی عطارد بن یسار ہی کو ذکر کرتے ہیں، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ رشدین نے اس حدیث کو حضرت عمروہ کی مسندات میں شمار کیا ہے، اور باقی راویوں نے حضرت ابن عباس کی مسندات میں رشدین کی سند غلط ہے،

بَلِّغْ فِي وَضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ كَانَ؛

اس باب میں مجموعی طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، ایسی حدیث کو جو کسی باب میں تمام جزئیات کے اندر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کرتی ہو اسے محدثین کی اصطلاح میں "جامع" کہا جاتا ہے، اس باب میں حضرت علیؓ کی حدیث مروی ہے، اور یہ اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے،

فَاخَذَ فَضَلَ طَهُورَهُ فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ فضئل وضو اور ماہ زمزم کو بحالت قیام پینا مسنون ہے، لیکن علامہ ابن عابدین شامیؒ نے "المختار" میں اس کی تردید کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ مباح ہے، اور جن حدیثوں میں ان دو مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینا معلوم ہوتا ہے ان سے بھی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ احتیاج، ماہ زمزم کو آپ نے کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ وہاں جو جم کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی اور فضئل وضو کو کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے اور وہ دیکھ لیں کہ فضئل وضو نہیں یا محروہ نہیں ہوتا، لہذا ان احادیث سے احتیاج پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، لیکن حدیث شامی سے علامہ شامیؒ کی اس توجیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس کا کھڑے ہو کر پینا محض ایک عذر

کی بنا پر تھا، تو حضرت علیؑ یہاں کھڑے ہو کر نہ بیٹھے، کیونکہ ان کو یہ عذر لاحق نہ تھا، اس لئے ظاہر
ہیں، ہو کہ حضرت علیؑ نے بر بناہ سنت و سنجاب فضل ظہور کو کھڑے ہو کر پایا،

بَابُ فِي التَّضَعِّعِ بَعْدَ الوُضُوْعِ؛

السَّلْمِيُّ البَصْرِيُّ، بفتح السين و كسر اللام، یہ بنی سلیم کی طرف منسوب ہے، بعض راوی
سَلْمِيُّ بضم السين و فتح اللام ہوتے ہیں، وہ بنی سلیم کی طرف منسوب ہوتے ہیں،

اِذَا وَضَعْتَ فَاَتَمِّمْهُ؛ انتضاح سے مراد یہاں بعض لوگوں نے استنجاء بالماء لیا ہے،

اس صورت میں "اِذَا وَضَعْتَ" سے مراد "اِذَا رَدَدْتَ الوُضُوْعَ" ہوگا، اور بعض نے اس کا

مطلب یہ بتایا ہے کہ وضو کے بچے ہوئے پانی کو پیشانی پر بہا دیا جائے، جیسا کہ بعض روایات میں

یہ..... آحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے، لیکن اکثر علماء نے اس کا یہ مطلب

لیا ہے کہ وضو کے بعد زیر جامہ پر چھینٹے مار لئے جائیں، اور اس کی حکمت عموماً یہ بیان کی جاتی

ہے کہ اس سے خروج قطرات کے وضو سے نہیں آتے، حضرت شیخ الحدادی نے اس کی ایک اور

لطیف حکمت بیان فرمائی ہے، وہ یہ کہ وضو سے اصل مقصود تو طہارت باطنی ہے، لیکن عملاً

اس میں صرف ظاہری اعضاء کو دھویا جاتا ہے، جس سے طہارت ظاہری حاصل ہو جاتی ہے،

لیکن اس سے فراغت کے بعد دواپس عمل مستحب قرار دیئے گئے ہیں، جن سے طہارت باطنی

کا استحصال پیدا کرنا مقصود ہے، ایک فضیل وضو کو پینا، اور دوسرے "تضع الفرج" اس میں

نکتہ یہ، ہو کہ انسان کے تمام گناہوں کا ملبغ اس کے جسم میں دو ہی چیزیں ہیں، ایک قم اور دوسرے

فرج، شہوتِ بطن کے اثرات ترائل کرنے کے لئے فضیل وضو پینے کو مشروع کیا گیا، اور شہوتِ

فرج کے انسداد کی طرف متوجہ کرنے کے لئے نضح علی الازار کو، بہر حال یہ امر واجب کے لئے نہیں

ہے، بلکہ بیان فضیلت کے لئے ہے، اور اس معنی کی تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ

حدیث باب بھی حسن بن علیؑ الباشمی کی وجہ سے ضعیف قرار دی گئی ہے، لیکن تعددِ طرق کی

۱۵ نظر معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۰) باب اسباغ الوضوء ۳

لکھ واخرج البیهقی وابن ابی شیبہ و مسند دیاؤتیدہ عن ابن عباس موقوفاً "اِذَا وَضَعْتَ اَعْدَمَكَ فَلَیْآ خَذَ حَفْسَةَ

من مار فلیضع بہا فرجہ فان اصابہ شیء فلیقل" ان ذلک منہ "قال الحافظ صحیح موقوف (المطالع العالیہ،

ج ۱ ص ۱۲۶، رقم ۱۱۴)

بارہ پر مجھ کو قبول کیا گیا ہے، نیز مسئلہ فضائل کا ہے، اس لئے اتنا ضعف مضر نہیں،

بَابُ فِي اسْبَاغِ الْوُضُوءِ

اسباغ الوضوء علی المکارہ، جمہور کے نزدیک اسباغ وضوء مراد تلیث لغسل ہے، المکارہ، مکروہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد ہے وہ حالت جس میں وضو کرنا مکروہ معلوم ہو، جیسے سخت سردی وغیرہ،

وانتظار الصلوة بعد الصلوة، اس کا محقق مطلب یہ ہے کہ مسجد سے خروج کے بعد بھی انسان کا دھیان آئندہ نماز کی طرف لگا رہے، جیسا کہ **سُبْحَانَ اللَّهِ بَيْنَهُمْ لَئِن تَلَّوْهُمُ إِلَّا طَلْفًا** والی حدیث میں ایک ایسے شخص کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ ہے، **وَرَجَلَ قَلْبُهُ مَعْنَى بِالسَّاجِدِ** **هَذَا نَكَمُ الزَّبَاطِ**، رباط کے معنی ہیں اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اور چونکہ سرحدوں پر پہرہ دینا ایک مشکل کام ہے اس لئے ان تینوں کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اور اجسرد فضیلت میں اُن کو رباط کے مشابہ قرار دیا گیا،

بَابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

خرقة ینشف بہا بعد الوضوء، وضو کے بعد تولیہ کا استعمال حضرت سعید بن المسیب اور امام زہریؒ کے نزدیک مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپ نے اس کو رد فرمایا، حدیث باب کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتی ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک بعد الوضوء تولیہ کا استعمال جائز ہے، حدیث باب جمہور کی دلیل ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپ عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے، یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے کیونکہ رشد بن سعد اور عبدالرحمن بن زیاد بن النعم افریقی واضح طور پر ضعیف ہیں، اور ایک سند میں ابو معاذ سلیمان

لہ علی ان مارواه ابوراد وروا النسائی وابن ماجہ والحاکم واحمد عن الحكم بن سفیان کان صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ اعد کفاه من مارضع بہ فرجاً، قد صحح العوزی فی السراج المیزج اص ۲۱،

کلمہ صحیح بخاری ص ۹۱ باب من جلس فی المسجد نظاً الصلوة ۱۲

ص ۵۵ ص ۲۰ باب الغضنة والاستئذان ص ۳۱ باب بعض الیومین من غسل الجنابة ۱۲ مرتب

بن ارقم مزودک ہیں لیکن چونکہ یہ مفہوم متعدد احادیث میں متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے بحیثیت جمعی اسے قبول کر لیا گیا ہے، اور حضرت میمونؓ کی روایت کا جمہوریہ جواب دیتے ہیں کہ وہ بیان جو ازیا تہذیب پر محمول ہے، پھر جمہور میں سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب مینۃ المہملیٰ نے مستحب کہا ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے مباح قرار دیا ہے، فتاویٰ قاضی خان کے قول پر ہے،

امام ترمذیؒ نے استعمال مندیل کو مکروہ قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ بھی ذکر کی ہے کہ ات الموضوع یوزن یعنی وضو کا پانی وزن کیا جائے گا، اور وہ اجر میں اضافہ کا سبب بنے گا، لہذا اگر اسے خشک کر لیا گیا تو وزن کیسے ہوگا، لیکن یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے، اس لئے کہ اگر پانی کا خشک ہو جانا وزن کے لحاظ سے ہر تو کسی صورت میں بھی وزن کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر کپڑے سے خشک نہ کیا جائے تو وہ کسی نہ کسی وقت ضرور خود بخود خشک ہو جائے گا،

قال حنا ثنیہ علی بن مجاہد یعنی، جریر کے اس قول کا مطلب یہ ہو کہ میں نے یہ حدیث کہی علی بن مجاہد کے سلسلے بیان کی تھی، بعد میں اس کو میں بھول گیا، اب علی بن مجاہد خود میرے والد سے یہ حدیث مجھے سناتے ہیں، اگرچہ خود مجھے ابھی تک یہ حدیث یاد نہیں آئی، لیکن وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، اس لئے میں ان کی روایت کو تسلیم کرتا ہوں،

بَلَّ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوءِ؛

عن ابی ادریس الخولانی وابی عثمان؛ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابی عثمان ابی ادریس پر معطوف ہے، اور یہ دونوں ربیعہ کے ہستاز ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہو کہ ابی عثمان کا عطف ربیعہ پر ہے، یعنی معادریہ بن صالح کے دستاز ہیں، ایک ربیعہ اور دوسرے ابو عثمان، دراصل یہاں دوسندیں ہیں،

① زید بن حباب عن معاویة بن صالح عن ربیعة بن یزید عن ابی

ادریس عن عمر بن الخطابؓ،

② زید بن حباب عن معاویة بن صالح عن ابی عثمان عن عمر بن الخطابؓ

رضی اللہ عنہم،

قولہ من توصاً فاحسن الموضوع ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وحدك لا شریک

لَعْنَةُ الْإِمَّةِ، وضو کے بعد زمین قسم کے اذکار احادیث سے ثابت ہیں؛

① شہادتین اور اللہم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح راجح ص ۱۲۳ کتاب الطہارۃ باب الذکر المستحب عقب الوضوء میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن اس میں مرتب شہادتین ہیں، آگے والی دعا نہیں ہے،

② اللہم اغفر لی ذنوبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی رزقی «رواہ النسائی وابن السنی من حدیث ابی موسیٰ الاشعری و ذکرہ العجزوی فی "العصم العصین" وکافی منہما»

③ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ رَحْمَتُكَ لَمْ تُغْتَفَرْ فِي الْقُرْآنِ وَحَدِيثِ مَنْ رَوَى عَنْكَ وَلَا مِثْلِكَ لَمْ يَأْتِ فِيهِ «یہ ذکر ابن السنی نے "عمل الیوم والليلة" میں روایت کیا ہے ان تین اذکار کے علاوہ وضو کے دوران ہر عضو کو دھوتے وقت جو دعائیں مردوح ہیں قرآن و حدیث میں ان کا ثبوت نہیں ہے، اس لئے بعض اہل ظاہر نے انھیں "کذب مغلط" کہہ دیا ہے، اس کا منشاء یہی ہے کہ حدیث سے اس کا ثبوت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ اس کا ٹہرنا ناہاتر ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے؛ "أَنَّ مِنْ دَابِّ الصَّالِحِينَ»

بِسْمِ الْوَضُوءِ بِالسُّمِّ؛

عن سفینة، ان کا اسم گرامی ہران ہے، یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم تھے کسی دن انھوں نے غیر معمولی بوجھ اٹھالیا تھا، اس لئے ان کا لقب "سفینة" مشہور ہو گیا،

کان يتوضأ بالماء ويغتسل بالصابون، اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار شرعاً مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک "مُد" سے وضو کرنے اور ایک "صاع" سے غسل کرنے کا تھا، اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف پیدا ہو گیا کہ "مُد" کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اہل حجاز اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل یعنی ایک صحیح ایک بٹامین (۱۱۱) رطل کا ہوتا ہے؛

ہذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ٹمٹ رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صحیح ایک بتائیں (۵) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، اہل عراق اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ایک مندر رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے،

شافعیہ وغیرہ اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندران کے مسلک کے مطابق ایک مندر رطل کا اور ایک صاع پانچ صحیح ایک بتائیں ۵ رطل کا ہوتا ہے،

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

① امام لحادویؒ نے شرح معانی الآثار میں باب وزن الصاع کم ہو کے تحت حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے "قال دخلنا على عائشة فاستسقى بعضنا فأتى بعش قالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يقتل بمثل هذا قال: بجاهد فحزرتة فيما احزرت ثمانية ارطال تسعة ارطال عشرة ارطال" شک کی صورت میں عدرا قبل متعین ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے،

② امام نسائیؒ نے کتاب الطهارة باب ذکر قدر الذي يكتفى به الرجل من الماء للنسل کے تحت موسیٰ جنی سے روایت نقل کی ہے؛ "قال اتي مجاهد بقدر حزرتة ثمانية ارطال فقال حدثني عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقتل بمثل هذا" اس روایت سے لحادوی کی روایت کا شک بھی دور ہو جاتا ہے،

③ مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالماء رطلين وبالصاع ثمانية ارطال" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اول تو تعدد طرق کی بناء پر یہ قابل استدلال ہے، دوسرے اس کا جزو اول امام ابو داؤدؒ نے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے؛ "كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالماء

له بعش بجم الصاع وتشديد العين" القدر الكبير ومحمد بن عمار وعاصم وروى بعش بشرين مجتهد ومد وبعش بجملة ومد وفتح عين بمعنى العس" ۱۳ ماخوذ من حواشی شرح معانی الآثار، رب غفر له

للہ ملن ابی داؤد، باب ما یجزی من الماء فی الوضوء، ص ۱۳،

یہ رحلیں "امام ابو داؤد نے اس پر سکت کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہو کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، اور اس سے بھی احادیث کا استدلال تام ہو جاتا ہے،
 بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ جب مدینہ تشریف لے گئے اور شتر سے زیادہ
 اینار صحابہ نے انھیں اپنے مُرد اور صاع دکھلائے، مُرد ایک رطل اور ثلث رطل کا تھا، اور صاع
 پانچ رطل اور ثلث رطل کا، اسے دیکھ کر امام ابو یوسفؒ نے امام عظیمؒ کے قول سے رجوع کر لیا،
 شیخ ابن ہمامؒ نے اس واقعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا، جو جس کی ایک وجہ تیرہ ہے کہ اس کی سند
 ضعیف ہے، دوسرے اگر امام ابو یوسفؒ کا رجوع ثابت ہوتا تو امام محمدؒ اپنی کتابوں میں مزدور
 ذکر فرماتے، کیونکہ انھوں نے امام ابو یوسفؒ کے رجوعات ذکر کرنے کا التزام کیا ہے،
 صاع اور مثقال وغیرہ کے وزن میں علماء ہند کا بھی کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل
 انشاء اللہ کتاب الزکوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ الْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ

یتوضأ لكل صلاة، ابو داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وضو رطل صلوة واجب تھا، بعد میں منسوخ ہوا، لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ
 واقعہ اسی زمانہ کا ہو، اور اگر بعد کا واقعہ ہے تو یہ سہجاء پر محمول ہے،
 کتاباً منسأ وضوءاً واحداً، یعنی ایک وضو سے کئی کئی نمازیں پڑھتے تھے، چنانچہ امام انورؒ
 وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، کہ بغیر حدیث کے وضو واجب نہیں، ہوتا، صرف بعض صحابہؓ
 سے منقول ہے کہ وہ "واذا قمتم اى الصلوة" سے استدلال کرتے ہوئے وضو رطل صلوة کے
 وجوب کے قائل تھے، لیکن بقول ابن ہمام یہ آیت اقنفاً انھیں کے طور پر دلالت کرتی ہے، کہ پہلے
 "واستمم محدثون" کی قید ملحوظ ہے، اس لئے کہ آگے ارشاد ہے "ولکن یرید لیطمقروا"
 اور تطہیر حالت حدیث ہی میں ہو سکتی ہے، نیز اسی آیت میں "وان کنتم جنبا فاطہروا" وارد
 ہوا ہے جو دلالت انھیں سے "اذا قمتم" میں بھی قید حدیث کے ملحوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے،
 نیز اسی آیت میں تیمم کو حدیث اصغر پر متفرع کیا گیا ہے، اور جب خلیفہ متفرع ہے تو اصل
 بطریق اولیٰ متفرع ہوگا،

فقال هذا اسناد مشقی، محدثین کے یہاں جو سند اہل حجاز پر مشتمل ہو اسے

”اسناد مغربی“ اور جو سند ابلی کو ذرا اہل بعصرہ پر مشتمل ہو اسے ”اسناد مشرقی“ کہتے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی قوت و ضعف کا مدار سند کی مشرقت یا مغربیت پر نہیں بلکہ راویوں کے ثقہ اور عدم ثقہ ہونے پر ہے، لہذا یہ سمجھنا چاہئے کہ ہشام ابن عروہ کا مقصد اپنے قول کے ذریعہ سے اس حدیث کی تضعیف ہے، یہ حدیث ضعیف ضرور ہے، لیکن مشرقت کی بنا پر نہیں بلکہ افریقی راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر ہے،

بَابُ فِي دُضُوعِ الرَّجُلِ الْمَرْعُوعَةِ مِنْ إِسَاءَةِ وَاحِدٍ

امام ترمذیؒ نے یہاں تین باب قائم کئے ہیں، پہلا باب مرد و عورت کے ایک برتن سے ساتھ غسل کرنے کے بیان میں ہے، دوسرا باب کراہیتِ فضیلِ طہور المرأة کے بیان میں اور تیسرا باب ہے ”باب الترخصة في ذلك“ وراصل یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں،

① استعمالِ فضیلِ طہور الرجل للرجل ② فضل المرأة للمرأة ③ فضل المرأة للرجل،

④ فضل الرجل للمرأة، پھر ایک صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو اغتسالِ معا ہوگا، یا یکے بعد دیگرے اس طرح نکل آٹھ صورتیں ہوں گی، یہ تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں، لیکن امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ ”فضلِ طہور المرأة سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں، اُن کا استدلال ”باب کراہتِ فضلِ طہور المرأة“ میں حضرت حکم غفاری کی حدیث سے ہے، ”قال نفعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فضلِ طہور المرأة“؛ ابوداؤد وغیر میں بھی یہ روایت مروی ہے،

جمہور کا استدلال یہ ہے، ”عن ابن عباس قال حدثتني ميمونة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من انا وواحد من الجنابة“ اس سے اغتسالِ معا کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یکے بعد دیگرے استعمالِ فضل کا جواز ابن عباسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، جو یہاں سے تیسرے باب میں مذکور ہے، ”قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنة فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منه فقالت یا رسول اللہ انی کنت جنباً فقل ان الماء لا یجنب“ جمہور کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہتِ تنزیہی پر لہجول ہے، کما قال النعاظنی الفتح حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نہیں درحقیقت باب معاشر سے متعلق ہو، چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نظافت و طہارت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے

اس نے اس کے فضلیٰ طور کے استعمال سے شوہر کو حلیف ہو سکتی ہے، اور یہ چیز زومین کے درمیان سوہر معاشرت کی طرف مغمض ہو سکتی ہے، اس نے اس سے منع کیا گیا، علامہ خطابیؒ نے "محالم احسن" میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں فضلیٰ طور سے مراد ماہستعمل ہے، لیکن جہور نے اس جواب کو رد کیا ہے، کیونکہ حدیث کو ماہستعمل پر محمول کرنا نہایت بعید ہے، بہر حال حدیث باب میں یہی تشریحی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے،

يَبَاءُ مَلَجَاءِ اَنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ

یہاں سے امام ترمذیؒ احکام المیاء کا بیان شروع فرما رہے ہیں، شروع کے تین ابواب میں سے پہلا باب امام مالکؒ کے دوسرے ابواب امام شافعیؒ کے اور تیسرے ابواب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے، پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال میں سے بھی متجادز ہیں، تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:-

① حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف سے یہ مسلوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت و سیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصاف ثلاثہ متغیر ہو، گو ہو حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایۃً ثابت ہو، تا تو یہ قویٰ مسلک ہوتا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا علم بمسائل المیاء تھیں، اور اس معاملہ میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت مراجعت کرتی رہتی تھیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایتاً ثابت نہیں،

② امام مالکؒ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کے اعداد و صفت متغیر نہ ہوں وہ وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر،

③ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا، "وان لم يتغير احد اوصافه" اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا، "ما لم يتغير اكثر اوصافه" اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک ثلثین ہے، اور یہ مقدار ثلثین نہیں، بلکہ تحقیقی ہے، یہاں تک کہ امام لودویؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایک قلیل پانی میں نجاست گر جائے

تو وہ نجس ہو جائے گا، لیکن اگر اس میں ایک قلد طاہر پانی شامل کر دیا جائے تو پورا پانی پاک ہو جائے گا، اور اس کے بعد اگر دوبارہ دونوں کو الگ الگ کیا جائے تو نجاست عود نہیں کرے گی، (۲۷) جو تھا مسلک حنفیہ کا ہو جو مسلک شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو رائے مبتنی پر پر چھوڑا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے اتنی تحدید ضرور منقول ہے کہ جس پانی میں خلوص اثر النجاستہ الی الطرف الآخر ہو وہ قلیل ہے، اور جس میں نہ ہو وہ کثیر ہے، اسی کو امام قدوریؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے، "مالہ یتحرك بتحرك الطرف الاخر" اور فقہاء متاخرین کے یہاں عشر فی عشر کی جو تحدید مشہور ہو گئی ہے وہ ائمہ مذہب سے منقول نہیں، اس کی حقیقت مرت اتنی ہے کہ ایک مرتبہ ابوسلیمان جوزجانیؒ نے اپنے استاذ امام محمدؒ سے پوچھا کہ کتنا پانی کثیر ہوگا اس پر امام محمدؒ نے فرمایا، کمسجدی هذا، ابوسلیمان جوزجانیؒ نے بعد میں اس مسجد کو ناپ لیا، تو وہ اندر سے ثمانیۃ فی ثمانیۃ اور باہر سے عشرۃ فی عشرۃ تھی، احتیاطاً عشرۃ فی عشرۃ کو خست یا رکھ لیا گیا، لہذا حقیقت وہی ہے کہ حنفیہ نے کثیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس کو رائے مبتنی پر چھوڑا گیا ہے، یعنی مبتنی پر پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، ہاں جاہل عوام کی سہولت کے پیش نظر عشر فی عشر کے قول کو متاخرین اختیار کیا ہی،

حدیث بیروضا کے

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پر بیروضا کے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

عن ابی سعید الخدریؓ قال قیل یا رسول اللہ انتوضا من بیروضاۃ،
ترمذی کے نسخہ میں "نتوضا" منکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے، اور باقی تمام روایتوں میں "نتوضا" بصیغہ مخاطب آیا ہے، اور یہی روایت راجح ہے، لفظ "بعضاۃ" اس میں شب کا ضمتہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، اور ضمہ زیادہ مشہور ہے، یہ ایک معروف کنوس کا

لہ وقال ابوعمیرہ کان محمد بن الحسن یوقت فی ذلک عشرۃ فی عشرۃ ثم رجع الی قول ابی حنیفہؒ و قال:
"لا وقت شیئاً" کذا قال ابو یوسف ابن ابیہامؒ..... (متم قال) والمعبر ذراع الکر باس توسعة علی الناس ہر
سبع مشات فون کل مشتہ اصبح قائمہ، وفی المحيط الاصح ان یعبر فی کل مکان وزمان ذراعاً کذا قال اشعری

نام ہے، جرمذینہ طیبہ میں ہر ساعہ کے محلہ میں واقع تھا اور آج تک موجود ہے،
 وہی بئر یلقی فیہا البیض، البیض جمع البیضہ بکسر الحاء الغرقۃ الٰتی
 تستعملها المرأة فی زمن العیض،
 و لحم الکلاب والنتن، متن بفتح النون وسكون التاء وقیل بکسر التاء،
 بدبو کہتے ہیں، اور یہاں پر بدبو دارا شیاء مراد ہیں،
 فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طہور لا ینجسه شیء محل ہند لال
 یہی آخری جملہ ہے جو مطلق ہے،

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے جوابات اور روایت کی توجیہات سمجھنے سے قبل دو
 باتیں ذہن نشین کر لینی چاہئیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث کے اطلاق اور عموم پر خود امام مالکؒ
 بھی عامل نہیں، اس لئے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی کے اوصاف متغیر ہو جائیں
 تب بھی وہ ظاہر ہے گا، اور نجس نہ ہوگا، حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں، لہذا وہ بھی اس
 اطلاق کو مقید کرنے پر مجبور ہیں،

اس کے جواب میں بعض مالکیہ نے یہ کہا کہ امام مالکؒ نے یہ تقیید بھی حدیث ہی کی بناء پر
 کی ہے، کیونکہ دارقطنی میں حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابوامامہؓ اور ابن ماجہ میں صرف ابوامامہؓ
 سے یہ حدیث اس طرح مروی ہے، ان الماء طہور لا ینجسه شیء الا ما غلب علی طعمہ او
 لونہ اور یہ "یعنی حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الجہمیر" (ج ۱ ص ۱۵) میں تفصیل کے ساتھ ثابت کیا
 ہے کہ حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابوامامہؓ کی یہ روایت صحیح نہیں، کیونکہ اس کا مدار پرشورین ابن سعد
 پر ہے جو متروک ہے، اور امام دارقطنیؒ اس زیادتی کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں "لا یثبت
 ہذا الحدیث" لہذا اوصاف ثلثہ کے عدم تغیر سے حدیث کو مقید کرنا کسی صحیح روایت کی بناء
 پر نہیں ہوا، بلکہ امام مالکؒ نے قیاس اور اصولی کلیہ کی بناء پر یہ تقیید کی ہے، اور جب امام مالکؒ
 اطلاق حدیث کو مقید کر سکتے ہیں تو احناف و شوافع کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ دو سکرو دلائل کی
 بناء پر اس کو کسی خاص قید سے مقید کر دیں،

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ اور اس کا سیاق خود اس بات پر دلالت
 کر رہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں، کیونکہ اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو اس کا
 مطلب یہ ہوگا کہ بئر لعناۃ میں حیض کے کپڑے، مردار کتوں کا گوشت اور دوسری بدبو دار شیاء،

باقا عدہ ڈالنے کی عادت تھی، گویا اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا، حالانکہ یہ بات دودھ سے انتہائی بعید ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حجاز میں پانی بہت گیاہ تھا، اس لئے یہ بہت مستبعد ہے کہ صحابہ جان بوجھ کر اس میں یہ نجاستیں ڈال دیں، کم از کم نفاخت کا تعاقب تو یہ تھا ہی کہ کنویں کو ان چیزوں سے پاک رکھا جائے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ نجاستیں ڈالنے والے منافقین تھے لیکن بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے نفاخت ایک انسانی مسئلہ ہے اور اس میں کسی منافق سے بھی یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ وہ یہ حرکت کرتا ہو،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واقعہ اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا ہو تو ممکن نہیں ہے کہ پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوسے ہوں، کیونکہ امام ابو داؤدؒ کی تصریح کے مطابق وہ کنواں تھو ذراع تھا، اور اس میں پانی کم از کم گھنٹوں اور زیادہ سے زیادہ ناف تک آتا تھا، پھر یہ کیسے ممکن ہو کہ اس میں حصن کے کپڑے اور مردار اشیاء ڈالی جائیں، اور اس کے اوصاف ثلاثہ متغیر نہ ہوں، ایسی صورت میں خود امام مالکؒ کے نزدیک اس کی نجاست میں کلام نہیں ہو سکتا، حالانکہ اگر ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے تو تفسیر اوصاف کے باوجود پانی کو پاک کہنا چاہئے، حالانکہ خود امام مالک اس کے قائل نہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے جو منظر سامنے آتا ہے، درحقیقت وہ مراد نہیں،

اس تمہید کے بعد ان توجیہات پر غور کیجئے جو اس حدیث کے بارے میں حنفیہ نے پیش کی ہیں:-

پہلی توجیہ یہ ہے کہ درحقیقت بیربناہ کے بارے میں صحابہ کرام کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہدہ پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوصاف و خطرات پر مبنی تھا، دراصل یہ کنواں فثیب میں واقع تھا، اور اس کے چاروں طرف آبادی تھی، صحابہ کرام کو یہ خطرہ گذرنا کہ اس کے چاروں طرف جو مجاہدین پڑی رہتی ہیں وہ جو اسے اڑ کر یا بارش سے بہہ کر اس کنویں میں نہ پڑ جاتی ہوں، ان خیالات کی وجہ سے صحابہ کرام نے اس کی نجاست و طہارت کے بارے میں آپ سے سوال کیا، لیکن چونکہ یہ خیال محض و سادس اور اوصاف تھے، اور مشاہدہ پر مبنی نہیں تھے، اس لئے آپ نے قلع و سادس کے لئے جواب علی اسلوب حکیم دیا، اور فرمایا: "ان الملو طهور لا ینجسہ شیء"۔

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں الف لام عہد خارج کا ہے، اور اس سے مراد خاص بیربناہ کا پانی ہے، اور "لا ینجسہ شیء" کا مطلب ہے "لا ینجسہ شیء مما اتوا تہون"۔

مدیر شب باب کی یہ توجیہ احقر کے نزدیک سبب زیادہ راجح، بہتر اور واضح ہے،

دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "یُلغی فیہ العیض" درحقیقت "کان یُلغی فیہ العیض" کے معنی میں ہے، یعنی یہ گند گیان اور غلا نلین، بیرضاعہ میں زمانہ جاہلیت میں قالی جاتی تھیں اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہو چکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انھوں نے سوال کیا اور آپؐ نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے دہم کو دور فرمایا،

تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ بیرضاعہ کا پانی جاری تھا، اس کی تائید میں انھوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں "انہما کانتا سیحان تجری" اور "یُستغنیٰ منہ الیسائین" کے الفاظ آئے ہیں (کما ذکرہ العافظ فی تلخیص الحسبیر، جلد ۱ صفحہ ۱۱۳)، امام طحاویؒ کی اس توجیہ پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ کنوئیں کا جاری ہونا بہت مستبعد ہے، اس لئے کہ کنواں چھوٹا تھا، اس کا جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ جاری ہونے سے مراد ریادوں اور نہروں کی طرح جاری ہونا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کنوئیں سے ڈول وغیرہ کے ذریعہ باغات کو سیراب کرنے کے لئے پانی مسلسل نکالا جاتا رہتا تھا، کنواں چونکہ چھوٹا تھا اس لئے یقیناً باغ کو ایک مرتبہ سیراب کرنے میں سارا پانی نکل جاتا ہوگا، لہذا وقوع نجاست سے وہ متاثر نہیں ہوتا تھا،

امام طحاویؒ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ کی مذکورہ روایت واقدی سے مروی ہے، اور واقدی ضعیف ہیں، بعض حضرات حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہیں لیکن تاریخ و سیر میں وہ امام ہیں اور ان کا قول معتبر ہے اور یہ معاملہ تاریخ ہی سے متعلق ہے، لیکن یہ جواب بنظر انصاف ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ واقدی خود تاریخ و سیر کے معاملہ میں بھی مختلف فیہ راوی ہیں، محقق مؤرخین کا ایک گروہ انھیں تاریخ میں بھی افسانہ طراز قرار دیتا ہے، دوسرے اگر تاریخ میں ان کا قول مان بھی لیا جائے تو جس تاریخی روایت پر کسی فقہی مسئلہ کا دار و مدار ہوا اس کو جانچنے کے لئے جرح و تعدیل کے وہی اصول ہتھیار کرنے پڑیں گے جو فقہی روایات کی تنقید کے لئے مقرر ہیں، مذکورہ تاریخ کے، اس لحاظ سے کسی فقہی مسئلہ میں اس روایت سے استدلال درست نہیں،

بعض حضرات نے بیرضاعہ کی حدیث پر سند بھی کلام کیا ہے، اور کہا ہے کہ ضعف اسناد

کی بنا پر یہ حدیث قابل ہستدلال نہیں، ایک تو اس لئے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے، جس کی کتب تصنیف کی گئی ہے، اور بعض حضرات نے ان میں حدیث کے فرقہ آباغیہ میں سے شمار کیا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ولید بن کثیر روایت حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عساکر وغیروں نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، اگر بالفرض وہ فرقہ آباغیہ سے متعلق ہوں تو بھی اصول حدیث میں یہ باطل شدہ ہے کہ مستدرج اگر عادل اور ثقہ ہو تو اس کی روایات قبول کر لی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ روایت اس کے مذہب کی تائید میں نہ ہو۔

ضعیف حدیث کی دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کی سند میں محمد بن کعب کے بعد منظر اب ہر، بعض روایات میں "عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" بعض میں "عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد اللہ بن رافع بن خدیج" آیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ منظر اب موجب ضعف نہیں، کیونکہ محدثین نے ان طرق اربعہ میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اور ترجیح کی صورت میں منظر اب باقی نہیں رہتا، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لہذا اس حدیث کی سبب بہتر توجیہ وہی ہے جو سب سے پہلے بیان کی گئی، جبکہ اس توجیہ سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے،

۱۔ ونقل ابن الجوزی ان الدارقطنی قال انہ لیس یشاہد ولم نردک فی اجل الا ولا فی اسنن وقد ذکر فی اجل الاختلاف فیہ علی بن اسحق وغیرہ وقال فی آخر الکلام علیہ واحسبنا اسنادا رواة الولید بن کثیر عن محمد بن کعب یعنی عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید واملہ ابن القطان بجملة راویہ عن ابی سعید و اختلاف الرواة فی اسمہ اسم امیر، قال ابن القطان لا طریق احسن من ہذہ قال قاسم بن ابیخ فی مصنفہ حدیثنا محمد بن وضاح۔ ثنا عبد الصمد بن ابی سکینة الحلبي بجلب ثنا عبد الجسر بن ابی حازم عن امیر عن سهل بن سعد قال قالوا لای رسول الله انک توشان بزیناعة و فيها ما نجي الناس والملائكة والخلف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الماء لا يجتبه شي رطم قال اعافظ ابن ابی سکینة الذری زعم ابن حزم انه مشهور قال ابن عبد البر وغيره احداثة مجهول ولم نجد عنه راوی الا محمد بن وضاح،

حَدِيثُ الْقُلْتَيْنِ

امام شافعیؒ اپنے مسلک پر اٹکے باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسئل عن الماء يكون في الغلابة من الامراض وما ينويه من السباع والذوات؛ قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" اس حدیث میں مقدار قلتین کو... کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد درجات استحیثہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں،

صاحب ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ "لقد يحمل الخبث" کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا، بلکہ نجس ہو جاتا ہے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ بھی دیا ہے کہ "خففه ابوداؤد"۔ لیکن چونکہ ابوداؤد کے معرود نسخوں میں کوئی صریح تضعیف نہیں ملتی، اس لئے صاحب ہدایہ کے خلاف ایک شرر برپا ہو گیا کہ انھوں نے ابوداؤد کی طرف تضعیف کی نسبت غلط کی ہے، اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ ابوداؤد سے مراد ابوداؤد سجستانی صاحب نہیں، بلکہ ابوداؤد طلیاسی ہیں، لیکن یہ بات اول تو اس لئے بعید ہے کہ جب ابوداؤد مطلقاً در لاجا تا ہے تو ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ ابوداؤد طلیاسی، اور مسکرت حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مسند ابوداؤد طلیاسی کی طرف رجوع کیا، تو اس میں کہیں تضعیف نہ ملی، خود احقر نے بھی اس حدیث کو مسند طلیاسی میں دیکھا تو وہاں تضعیف موجود نہیں، اس لئے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہاں ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہیں، اور انھوں نے اگرچہ صراحتاً اس حدیث کو ضعیف نہیں قرار دیا لیکن اس حدیث کا منظر اب نقل کیا ہے جو تضعیف کے قائم مقام ہے، لیکن یہ جواب بھی درست نہیں، کیونکہ ابوداؤد کے موجودہ نسخوں میں منظر اب نقل کرنے کے ساتھ ترجیح راجح بھی موجود ہے، اور ترجیح کی صورت میں منظر اب باقی نہیں رہ جاتا، چنانچہ ابوداؤد کی عبارت اس طرح ہے: "هذا الغلابة ابن الغلابة" وقال عثمان والحسن بن علي عن محمد بن عباد بن جعفر قال ابوداؤد هو الصواب الى محمد بن جعفر، "بذا صحح جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کے موجودہ نسخوں میں اس حدیث کی تضعیف ثابت نہیں، البتہ صاحب عنایہ نے ابوداؤد کی ایک عبارت نقل کی ہے جس میں تضعیف صراحتاً موجود ہے، یہ عبارت ابوداؤد نواری کے مرتبہ نسخوں میں تو نہیں ہے، البتہ علی ابن ابی حمزہ نے

نسخہ میں ایسا موجود ہوگی جواب نایاب ہے، اس میں رجال پر زیادہ کلام کیا گیا ہے، غالباً صاحب غنا یہ اور صاحب ہدایہ کے پیش نظر ہی نسخہ تھا، واللہ اعلم۔

بہر حال حدیث قلتین کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس لئے کہ اس کا مدار محدثین اسحق پر ہے جو ضعیف، یونیز اس حدیث میں سنن، متن، معنی اور مسند اقا شدید اضطراب پایا جاتا ہے،

اضطراب فی السنہ کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزہری عن مسالہ عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبید اللہ عن ابن عمر" کی سند سے پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبیر" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر" پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں اُن کا نام عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر مذکور ہے، نیز حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے، یعنی بعض طرق میں یہ موقوف علیٰ ابن عمر ہے، کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی فی الباب،

اور اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "اذا کان الماء قلتین" میں الخبث آیا ہے اور بعض میں "قلتین او ثلاثاً" فاراد ہو ہے، جیسا کہ دارقطنی اور ابن عدی وغیرو نے روایت کیا ہے، اور دارقطنی ہی میں متعدد طرق سے اربعین قلد کے الفاظ بھی آئے ہیں، جن میں سے ایک طریق کو شیخ ابن ہمام نے بھی صحیح قرار دیا ہے، نیز امام دارقطنی ہی نے بعض روایات ایسی نقل کی ہیں جن میں "اربعین دلوا" یا "اربعین غرنا" کے الفاظ منقول ہیں،

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحب قاموس قلد کے کسی معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مشکا، یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے،

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ ان میں قسم کے اضطراب کے علاوہ جو تھا اضطراب قلد کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلد کے معنی مشکا ہی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہو، تو بھی شککے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مشکا مراد ہے، اگر اس پر یہ کہا جائے کہ دارقطنی کی ایک روایت میں "من قلدی ہجر" کے الفاظ آئے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمن کے موضع ہجر کے شککے مراد

ہیں، تو اس کا جواب یہ ہو کر یہ زیادتی صرف مغروہ بن سقلاب نے ذکر کی ہے جو تصریح محدثین مسکر الحدیث ہے، اور بعض دوسرے محدثین نے اس کے حق میں اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کئے اسی لئے خود دارقطنی نے اس زیادتی کو غیر محفوظ قرار دیا ہے، بہر صورت قلعہ کے معدن میں منظر ابے اسی نے حافظ ابن حجر نے اس کی تعین میں امام شافعیؒ کے لوقول ذکر کئے ہیں، جب کی وجہ یہ ہوئی کہ ابتداءً امام شافعیؒ نے قلعہ سے مراد حجر کے شکے لئے تھے، کیونکہ عہد رسالت میں ان کا زیادہ رواج تھا، لیکن امام شافعیؒ کے دور میں ان کا رواج ختم ہو گیا تو انھوں نے مشکیزوں کے ذریعہ تعین کی، بعض انہوں کے مطابق پانچ مشکیزے، اور بعض کے مطابق چھ مشکیزوں کی تعین فرمائی، پھر حجاز سے باہر مشکیزوں کا بھی رواج نہ تھا، اس لئے رطل کے ذریعہ تحدید کی گئی، اور اس میں متعدد اقرال امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہوتے

بہر حال ان گونا گوں منظر ابات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی تضعیف فرمائی شیخ ابن ہمام نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن عبد البر نے الامامؒ میں اس حدیث کی تضعیف کی ہے، نیز قاضی اسمعیل بن سحلی اور ابو بکر بن عمر برنی سے بھی تضعیف منقول ہے، علاوہ ازیں صاحب بدائع نے علی بن المدینی سے بھی تضعیف نقلی ہے، حافظ ابن قیمؒ نے بھی تہذیب السنن میں حدیث قسطنین پر مفصل کلام کر کے اُسے ناقابل استدلال قرار دیا ہے، نیز ابن تیمیہؒ، امام غزالیؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ زلیخیؒ سے بھی تضعیف منقول ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ منظر ابات وغیرہ کی وجہ سے اس حدیث کو علی الاطلاق ضعیف اور ناقابل استدلال قرار دینا بنظر انصاف مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ اعتراض ضعیف حدیث اور سارے منظر ابات رفع ہو سکتے ہیں، جہاں تک محمد بن اسحق کے ضعف کا تعلق جو ان کے بائے میں حافظ ذہبیؒ کا یہ قول فیصل گذر چکا ہے کہ وہ رواۃ جہان میں سے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو معتدل ترین قرار دیا ہے، چنانچہ خود حقیقتہ بھی بہت سے مقامات پر ان کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، اضطرابات کو شیخ ابن ہمام نے رفع القدر میں دو جہلوں میں دور کر دیا، ان کا کہنا ہے کہ ولید بن کثیر نے یہ روایت محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سنی، اور ان دونوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر دونوں سے سماع کیا اس طرح روایت کا بنیادی منظر اب رفع ہو گیا، اسی طرح امام دارقطنیؒ نے بھی منظر اب کو تطبیق سے دور کر دیا ہے، اور کہلے کہ یہ روایت ان تمام طرق سے مردن ہے، اور ایک طریق دوسرے طریق

کے معارض نہیں۔

رہا اضطراب فی اہسن تو وہ بھی موجب ضعف نہیں، اس لئے کہ جملہ محدثین نے قلعین کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، جس روایت میں ثلاثا کی زیادتی مروی ہے، اول تو وہ مرجوح ہے، اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو تطبیق ہو سکتی ہے، کہ عدو اقل اکثر کی نفی نہیں کر سکتا، اور یہ بھی بعید نہیں کہ یہاں ”اول ثلاثا“ ”فصاعذا“ کے معنی میں ہو، چنانچہ امام دارقطنی نے بعض روایات ان الفاظ سے نقل کی ہیں، ”اذا كان الماء فُلْتَمِنَ فِصَاعَةً الْمِمْ بِحَمَلِ الْخَبَثِ“ ہو سکتا ہے کہ کسی راوی نے ”فصاعذا“ کے مفہوم کو ”اول ثلاثا“ کے لفظ سے ادا کر دیا ہو، رہی ”او بعین قلة“ والی روایت، سو اسے قاسم عمری کے سوا کسی نے مرفوعاً ذکر نہیں کیا، اور امام دارقطنی نے ان کے بارے میں لکھا ہے ”وہم فی اسنادہ و كان كثير الحطأ“ درحقیقت یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر موقوف ہے، ”كما اخرجه الدار قطنی بطرق عديدة“ اور ظاہر ہے کہ حدیث موقوف مرفوع کا مقابلہ نہیں کر سکتی، ویسے بھی عدو اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، لہذا اضطراب فی اہسن بھی قابل اعتبار نہیں رہ جاتا۔

رہا معنی کا اضطراب سو سیاق کام بتلا رہا ہے کہ یہاں قلة الجبل یا قامة الرجل مراد نہیں بلکہ ”جسرة“ کے معنی مراد ہیں، اس لئے کہ قلة کا لفظ جب پانی کے لئے نہ لے لے جاتا ہے تو اس سے عموماً مکانی مراد ہوتا ہے، نیز پہاڑ کی چوٹی یا قامة انسان مراد لینے میں بدلہ تکلف بھی ہے۔

اب صرف اضطراب فی المصداق رہ جاتا ہے، سو وہ بھی موجب ضعف نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس کے مصداق کی تعیین اہل حجاز کے عام رواج سے ہو سکتی ہے، کیونکہ ایسے موقع پر عموماً وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو عام طور سے مروج ہو، اور مدینہ طیبہ میں مقام بجر کے بنے ہوئے منکے راجح تھے، جن میں دو منکے سے زیادہ پانی آتا تھا، چنانچہ امام شافعی نے یہی منکے مراد لئے ہیں، اور قلعین کی تحدید پانچ منکوں سے فرمائی ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر محدثین کے ایک بڑے طاقتور نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، امام شافعی، امام احمد، حافظ ابن مندہ اور حافظ ابن حجرؒ اس کی تصحیح کرتے ہیں، امام ترمذی کا صلیح بھی اسی پر ولایت کرتا ہے، حنفیہ میں سے امام طحاوی نے بھی اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، صاحب سعا یہ بھی عدم تضعیف کی طرف مائل ہیں، اسی لئے حضرت گنگوہیؒ نے ”اللوکب المدری“ میں فرمایا کہ حدیث قلعین کی تضعیف مشکل ہے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہو کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف نہیں لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اسے تحدید شرعی کا مقام دینا مشکل ہے،

① برطے شدہ بات، ہر کہ حجاز کے خطہ میں پانی بہت کمیاب تھا، اور وہاں پانی کی نجاست و طہارت کے مسائل روزمرہ بکثرت پیش آتے رہتے تھے، اور لوگوں کو مسائل المیاء سے واقفیت کا بہت اشتیاق رہتا تھا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قلت و کثرت کی کوئی حد مقرر فرمائی ہوتی تو وہ صحابہ کرام میں نہایت معروف اور شہور ہونی چاہئے تھی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اتنے بڑے مجمع میں قلتین کی اس تحدید کو روایت کرنے والے سوائے ایک کسین صحابی یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں، اور ان سے روایت کرنے والے بھی صرف ان کے دو صاحبزادے ہیں، گویا یہ صحیح الراحہ فیما اتعم بہ البلوی ہے جو اتفاق محمدین و فقہاء محدثین ہوتی ہے،

② یہ مسئلہ مقدار شرعی سے متعلق ہے اور ان کے ثبوت کے لئے نہایت مضبوط اور غیر متزلزل دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، حدیث الثقلین کو اگر ضعیف نہ کہا جائے تب بھی اس کا درجہ حسن سے اوپر نہیں جاتا، جبکہ حنفیہ نے نجاست ماہ کے سلسلہ میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحت کے اعلیٰ مقام پر ہیں، اس لحاظ سے حدیث الثقلین ان روایات صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

③ دو سکر صحابہ کرام سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انہوں نے قلتین کو قلت و کثرت کا معیار بنایا ہو، بلکہ شیخ عبدالحی محمدؒ دہلویؒ نے تو "لمعات التفتیح" ج ۲ ص ۱۲۶ میں یہاں تک فرمایا ہے کہ اس ترکب تقدیر پر صحابہ کا اجماع معلوم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب بیرزومہؓ میں ایک زنجی گر گیا تو ان دونوں حضرات نے پورے کنوس کے پانی کو نکالنے کا حکم دیا حالانکہ پانی میں اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا، اور بیرزومہ بلاشبہ قلتین سے بہت زائد تھا، اور یہ عمل صحابہ کرام کے مجمع میں پیش آیا، اور کسی صحابی نے اس پر کوئی نکیر یا اعتراض نہیں کیا، "فیكون حدیث الثقلین مخالفاً للاجماع خلا یقبل"

بہر حال ان وجوہات و عوارض کی بناء پر اس حدیث کو مقدار شرعیہ کے باب میں تحدید

۱۔ قال شیخ فی لمعات التفتیح ج ۲ ص ۱۳۰ ولما ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیث فی تقدیر الماء و تحدید رجح اصحابنا فی ذلک انی اللہ لائل الحمیة دون ہمیتہ وجعلوا معیار القلة و اکثرة المعلوم " ۱۳

تشریح کا اتمام نہیں دیا جاسکتا، بلکہ ضرورت اس بات کی ہو کہ کسی مناسب توجیہ کے ذریعہ اس حدیث کو احادیث صحیحہ قرآنیہ پر محمول کیا جائے۔ چنانچہ حنفیہ کی طرف سے حدیث قلنتین کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں جن میں سے دو توجیہات زیادہ رائج ہیں،

پہلی توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانی سے مراد ارض حجاز کا ایک مخصوص پانی ہے جو مکہ اور مدینہ کے درمیان بکثرت پایا جاتا ہے، یہ پہاڑی چشموں کا پانی ہوتا ہے، اور اپنے معدن سے نکل کر نالیوں سے بہہ بہہ کر چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں جمع ہو جاتا ہے، اور اس کی مقدار عموماً قلنتین سے زائد نہیں ہوتی، لیکن یہ پانی جاری ہوتا ہے، اس کے بائے میں آپ نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہوتا، اس کی تائید حدیث کے ابتدائی جملے سے ہوتی ہے، کہ "وہو یستل عن الماء یكون فی الفلأح من الارض وما ینوبہ من السباع والذی دابت" اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں گھروں میں پائے جلنے والے پانی کے بائے میں سوال نہیں ہو رہا بلکہ صحراؤں کے پانی کے بارے میں سوال ہو رہا ہے، اس پر سوال ہوتا ہے کہ اگر وہ پانی جاری تھا تو قلنتین کی تحدید کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تحدید نہیں بلکہ بیان واقعہ ہے، اور شاید اس کا منشاء یہ بھی ہو کہ قلنتین سے کم پانی میں باوجود جاری ہونے کے تغیر پیدا ہونے کا زیادہ امکان ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ توجیہ درحقیقت امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہے جو انھوں نے امام ابو یوسفؒ سے فرمایا تھا "اذا کان الماء قلنتین لم یعمل الخبث اذا کان جارياً"

دوسری توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، دراصل حنفیہ کے نزدیک مدار خلوص اثر نجاست پر ہے، اگر کسی مقام پر مبتلیٰ ہو کر یہ یقین حاصل ہو کہ قلنتین کی مقدار میں خلوص نجاست نہیں ہوتا، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود اس کا عملی تجربہ کیا، اور ایک گڑھا کھدوا کر اس میں پانچ مشکیزے پانی ڈالا، جو قلنتین کی کتابوں میں لکھی ہوئی مقدار کے مطابق تھا، اس میں ایک طرف کی بخریک سے طرف آخر متحرک نہیں ہوئی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حنفیہ بھی پانی کو نجس نہیں کہتے، البتہ بعض صورتیں ایسی بھی نکل سکتی ہیں کہ ان میں اثر نجاست کا خلوص ہو جائے، ایسی صورت میں وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، گویا اصل مدار خلوص نجاست پر ہے، اس لئے قلنتین کو بطور ایسا نہ مقرر کیا اور نہ ہی اس کا منشاء یہ ہے کہ جتنی بہرہ ہو جائے، حضرت گنگوہیؒ کی یہ توجیہ زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں۔

① ترمذی میں باب کراہیۃ ابول فی الماء الراکد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث "لابیوتن احدکم فی الماء الا انکم شتم ینذرتا منہ" ② حدیث المسقیظ من منامہ،

③ حدیث ولوغ الکلب، ④ حدیث وقوع الفاسۃ فی النہم،

یہ تمام احادیث صحیح ہیں۔ اور پہلی حدیث صحیح مانا گیا ہے۔ شیعین نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ پہلی اور تیسری حدیث میں مانعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے نخل کا ذکر ہے جو تھی حدیث میں جاہر کی نجاست حقیقیہ کے نخل کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مانعات سے ملے یا جامات سے بہر صورت موجب نجاست ہے، اس میں نہ تغیر احوال و صاف کی فہم ہے اور نہ تغیرین سے کم ہونے کی، ان مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے، اور استثناء کی دلیل وضو بہا، البحر وغیرہ کی احادیث ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے بخش نہیں ہوتا، اب چونکہ قلیل و کثیر کی کوئی تحدید قابل المینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے رائے پہلے پر چھوڑا ہے، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّهُ طَهُورٌ

افندو صفاً من البحر؛ صحابہ کو باہر سے وضو کرنے میں شبہ تھا، وجہ یہ تھی کہ سمندر بے شمار جانوروں کا مسکن ہے، اور اس میں ہر روز ہزاروں جانور مرتے رہتے ہیں، لہذا ان مردار جانوروں کی وجہ سے سمندر کا پانی نجس ہو جانا چاہیے، یا مشبہ کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کافران ہے "ان تحت البحر ناراً" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شبہ کے جواب میں، صرف "الطهور ماء" کہنے پر اکتفا نہ فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ہی "الصلیٰ میستہ" کا اضافہ بھی فرمایا تاکہ منشاء سوال ہی ختم ہو جائے،

۱۔ ترمذی (۲۲، ۲۳) ص ۱۳۰، ۱۳۱؛ بیہقی (۲) ص ۱۳۰، ۱۳۱؛ مسلم (۱) ص ۱۳۰، ۱۳۱۔

۲۔ صحیح بخاری (۱) ص ۲۷۰، باب البیوت من النجاست فی المائۃ،

۳۔ وقال صاحب رقاۃ العمود وقال الطیب علی ما البحر فقط فاما بہم عن مانع وطلحہ لعل بانہ قد یعوز بہم الزاد

۴۔ فی البحر کما یعوز بہم ما بہر فلما جمعہما العاجز منہم استعمل جوابہما، (بذل المہر (۱) ص ۵۳)

هو الظہور ماعدا یہاں خبر کی تعریف باللام تعریف کے لئے ہے نہ کہ حصر کے لئے، ابتداء میں صحابہ کے رویاں و سنو رہا، ابو کے سلسلہ میں اختلاف تھا چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابن عمرؓ اور ابن عمرؓ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ دنیا بھر میں ابو مکروہ ہے، لیکن بعد میں اس کے جواز پر اجتہاد منفقہ ہو گیا،

الحل ہیقتاً؛ یہاں پر کئی مسائل بحث طلب ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کون سے حرام ہیں؟ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بجز می کے سوا تمام مائی جانور حلال ہیں، امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمک طائی بھی حلت سے مستثنیٰ ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں:-

① حنیفہ کے مطابق (۲) جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بقربوحی حلال اور کلب بجز می حرام ہے اور بس بجز می جانور خشکی میں نظیرتہ ہو تو وہ حلال ہے، (۳) ضفدع، تمساح، سلحفاة، کلب بجز می، اور خنزیر بجز می حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، (۴) ضفدع کے سوا تمام بجز می جانور حلال ہیں، علاوہ نودی نے امام شافعیؒ سے اس بجز می قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے،

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل یہ ہیں:

① اصل بکم صید البحر وطعامہ، اس آیت قرآنی میں لفظ صید عام ہے، اس لئے بجز جانور حلال ہوگا، (۲) حدیث باب میں الحل ہیقتاً، کے الفاظ ہر میتہ مارک حلت بیان کر رہے ہیں، (۳) حدیث العنبر سے بھی مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال ہے، جس میں صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ ہم ایک عرصہ دراز تک ایک سمندری جانور کھلتے رہے، جس کا نام عنبر تھا، باب غزوة سیف البحر میں، بخاری کی اس روایت میں الفاظ یہ ہیں: "فالتی لنا البحر وابتة یتقال له العنبر فاکلنا منه نصف شہرا ثم" اس روایت میں لفظ وابتہ بتلہا ہی کہ وہ جانور مجمل کے علاوہ

سہ وقال بعض انفسہا، واین ابی یئنا ای یئنا اکل ما سوی السمک من الضفدع والسرطان حیة الماء وکلبه وخنزیره وخرزک لکن بالذکاة، ہر قول الیث بن سعد الآنی انسان الماء، وخنزیرہ فانہ لایحلی ذبیل المجرؤج، ۱ ص ۵۷

اور کوئی چیز تھی،

پھر امام مالکؒ آیت قرآنی "ولحکم الخنزیر" کے عموم کی وجہ سے خنزیر بھومی کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ احادیث النبی عن قس الصدقہ کی بنا پر منفرداً کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں،

ان کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں،

① "وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْغَبَايِثُ" علامہ عینیؒ نے اسی آیت قرآنی سے مسلک حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ غبایث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہو، اور گھبیل کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہو، لہذا سمک کے علاوہ دوسرے دریائی جانور زخامت میں داخل ہوں گے،

② حرمت علیکم المیتة، اس سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیل شرعی سے ثابت ہوگئی ہو،

③ ابو داؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی وغیر میں مشہور روایات سے ہے کہ عن عبد اللہ بن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال أحلت لنا میتتان ودمان فأما المیتتان فالجوت والجواد وأما الدمان فالنکبد والطحال لغظه لأبن ماجہ، یہاں استدلال بعبارة نہیں ہے، کیونکہ سیاق کلام حلت و حرمت کے بیان کے لئے ہوگا، اور قعارض کے وقت استدلال بعبارة نہیں راجح ہوتا ہے، لہذا تقریر فی اصول الفقہ، لہذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ یعنی وہ جانور جن میں دم ساکن نہیں ہوتا، اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں، جراد اور جوت، چونکہ سمندر کے دوسرے جانوران دو قسموں میں داخل نہیں، اس لئے وہ حرام ہیں،

④ سب سے اہم بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری حیات طیبہ میں آپ سے اور آپ کے بعد صحابہ کرام سے ایک مرتبہ بھی سمک کے علاوہ کسی اور دریائی جانور کا کھایا جانا ثابت نہیں، اگر یہ جانور حلال ہوتے تو آپؐ کو آپؐ کسی نہ کسی بیان جواز کے لئے ہی ضرورتاً تناول فرماتے، "وَأَذَلِيسُ فَلَيسُ"

لہ و قد اخرجہ (المحافظ) فی المناہج البحر فرغوا من قوادح الموقوف اخرجہ من حدیث زید بن اسلم عن ابن عمر عند الشافعی و احمد وابن ماجہ والدارقطنی و بیہقی وابن عدی وابن مردودہ فی تفسیرہ و نقل تصحیح الموقوف من الدرر المنی والی زرعة والی حاتم (معارف ہنس ج ۱ ص ۲۵) از مرتبہ لہ ص ۲۳۸ باب اکثبر الحلال ابواب الاطعمہ.

رہا شافیۃ اور مالکیۃ کا آیت قرآنی "احلق لکم صید البحر" سے استدلال سواس کا جواب
 تریہ ہر کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ صید کو مصید سے معنی میں
 لیا جائے اور اضافت کو استغراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا
 مجاز ہے، اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے احناف اس بات کے قائل
 ہیں کہ یہاں لفظ صید اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے، اور سیاق بھی اس پر شاہد ہے
 کیونکہ ذکر ان افعال کا چل رہا ہے جو مجرم کے لئے جائز یا ناجائز ہوتے ہیں، لہذا یہاں منشاء صرف
 یہ بتلانا ہے کہ سمندر میں شکار کرنا جائز ہے اس سے کھانے کی حلت ثابت نہیں ہوتی،

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید سے معنی میں ہو تو بحر کی
 طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہوگی، لہذا ایک مخصوص
 شکار یعنی محمل مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے، اور یہ
 ایسا ہی ہے جیسے "حرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً" میں اضافت بالاتفاق عہد
 کے لئے ہے،

جہاں تک حدیث باب سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سواس کا ایک
 جواب تو وہی ہے کہ میثت میں اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد
 اصل ہے لہذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص مینے حلال ہیں جن کے بارے
 میں حلت کی نص آچکی ہے، اور وہ سمک ہے،

اس حدیث کا دوسرا جواب حضرت شیخ الحدیث نے یہ دیا ہے کہ اگر اضافت کو استغراق کے
 لئے ہی مانا جائے تو اہل سے مراد یہاں حلال ہونا نہیں بلکہ ظاہر ہونا ہے، اور لفظ جل کلام ع
 میں بحیث ظاہر ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ بخاری کی ایک مشہور حدیث میں یہ الفاظ
 آئے ہیں "ممنی بلخنا صد الذرحاء حلت، فینئ عبد الخ" اس حدیث میں لفظ "حلت" بالاتفاق

۱۔ واستوفی الکلام علی اسنادہ الحافظ ابن حجرؒ فی تلیفہ الجیراج ص ۹، ومفادہ ان الحدیث صحیح مردی عن
 عدۃ من الصحابہ بمنہم ابو ہریرۃ وجابر وابن عباس وابن الفرّاس بطریق نشئی وان کان فی بعضہا کلام،
 ۲۔ الحدیث اخرجہ البخاری فی صیہ ص ۲۱۸، فی اواخر کتاب البیوع عن انس بن مالک تحت باب هل
 یسافر بالماریۃ قبل ان یتبرئہا،

”طہرث“ کے معنی میں ہی اس طرح حدیث باب میں لفظ ”صلیٰ“ کے معنی میں ہے۔ اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سلسلہ کلام طہارت ہی سے چلا آیا ہے، صحابہ کرام کو یہ شبہ تھا کہ سند میں ”مرد“ جانور ناپاک ہو جاتا ہے۔ اس شبہ کو ختم کرنے کے لئے آپ نے فرمایا کہ سند رکھنا میں نے ظاہر بنا ہے، شافعیہ و ائمہ کا تیسرا استدلال حدیث بخبر سے تھا: اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس حدیث کے اندر ”والقبح“ لکھا ہوا ہے، ”میتنا“ کے الفاظ آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں وہاں سے مراد بھی توت ہے،

سحب طانی :- یہاں دوسرا مسئلہ سب طانی کی حلت و حرمت کا ہے، طانی، زرا، مچھل کو کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مر کر اچھڑ جاتی ہیں، انہیں لاشہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد امیر، مچھل کو حلال کہتے ہیں، جبکہ امام عظیم ابو حنیفہ اس کی حرمت کے قائل ہیں، یہ ہی مسلک ہے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، جابرؓ، ابراہیم رضی، شعبیؓ، طاہرؓ اور سعید بن اسیبؓ وغیرہم کا،

ائمہ ثلاثہ کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ ”الصل میتہ“ سے غیر مذبح مراد لینے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے، ان کا دوسرا استدلال حدیث بخبر سے ہے کہ وہ صحابہ کرام کو مری ہوئی ملی تھی، اس کے باوجود وہ اسے نصف ماہ تک کھاتے رہے، تیسرا استدلال حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ایک اثر سے ہے جو سن بیعتی اور دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ سے مری ہے... (دکان معارف السنہ، ص ۲۵۶) اس اثر میں سب طانی کو حلال قرار دیا گیا ہے،

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد اور ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے ہے، ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما لقی البحر او جزعہ فکلوه و ما مات فیہ و طغافلا تا کلوه“ امام ابو داؤد نے یہ روایت مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کی ہے، پھر طریق موقوف کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرفوع روایت بھی تمام تر ثقافت سے مروی ہے، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اس لئے اس کو مرفوع ملنے میں کوئی اشکال نہیں، اور اگر موقوف طریق کو ہی صحیح مانیں تب بھی چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی،

امام بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں، کیونکہ ضعف کی وجہ ابن سلیم کا ضعف بیان کی ہے، حالانکہ ابن سلیم صحیحین کے راوی ہیں، لہذا ان کی یہ تضعیف درست

۱۔ صحیح بخاری کی روایات میں ”موت“ اور ”میت“ کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے: ”دعوات“ ص ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴

نہیں، ابن الجوزی نے مرفوع کو اسمعیل بن امیہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے حالانکہ ان کو مخالف لگا کر، یہ اسمعیل بن امیہ ابوالصلت تھیں جو ضعیف ہیں، بلکہ اسمعیل بن امیہ قرشی اموی میں، جو ثقہ و ثقیب مسلک حنفیہ کی تائید آیت قرآنی "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ كَثِيرٍ الْأُمِّيُّ" سے بھی ہوتی ہے،

شوافع کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ "الحل میقته" میں مینہ سے مراد غیر مذبح نہیں، بلکہ "مالیس لہ نفس سائلہ" ہے، جیسا کہ "اعلت لنا حدیثنا" میں مینہ سے یہی مراد ہے اور حنفیہ کی مستدل مذکورہ بالا حدیث کی بنا پر اگر یوں کہا جائے کہ سمک طانی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول حضرت شیخ الہند "الحل" سے مراد حلال نہیں بلکہ ظاہر ہے، حدیث عنبر کا جواب یہ ہے کہ اس کے طانی ہونے کی تصریح نہیں ہے، طانی صرف اس مچھلی کو کہتے ہیں جو کسی خارجی سبب کے بغیر خود بخود سمندر میں مرجائے، اور اٹلی ہو جائے، اس کے برخلاف اگر کوئی مچھلی کسی خارجی سبب کی وجہ سے مثلاً شدت حرارت یا شدت برد سے یا تلامح امواج سے یا کنارے پر پہنچ کر پانی کے دور چلے جانے کی وجہ سے مرجائے تو وہ طانی نہیں ہوتی، اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، حدیث عنبر میں بھی ظاہر یہی ہے کہ وہ مچھلی پانی کے چھوڑ کر چلے جانے کی بنا پر مری تھی، لہذا اس کی حلت مچھلی نزارع نہیں،

اب صرف حضرت ابو بکر صدیقؓ کا اثر رہ جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس میں شدید اضطراب ہو، دوسرا اگر بالفرض اسے سند صحیح مان بھی لیا جائے تو یہی وہ ایک صحابی کا اجتہاد ہو سکتا ہے، جو حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں مچھلی سے وہی سمک مراد ہو جو اسباب خارجیہ کی بنا پر مری ہو،

چھینٹنگہ کی حلت و حرمت،۔۔۔ میرا مسئلہ چھینٹنگہ کی حلت و حرمت کا ہے، شافعیانہ

مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک مراد اس بات پر کہ

کہ وہ سمک ہے یا نہیں، یہ بات خاص طور سے علماء ہند کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے، علامہ

دمیریؒ نے "حیات الحيوان" میں اس کو سمک ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بنا پر بعض علماء ہند

اس کی حلت کے قائل ہیں جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں، چنانچہ انھوں نے "آمداد الفتاویٰ"

میں اس کی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ حادویہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے سمک

احسن نے علم الحيوان کے ماہرین سے اس کی تحقیق کی تو وہ سب اس بات پر متفق نظر آئے کہ جھینگکا، چھل نہیں ہوا اور دونوں کے درمیان وہ نسبت ہی جو شیر اور بلی کے درمیان بانی جاتی ہے، چھل کی بونوعریت علم الحيوانات کی کتابوں میں مرقوم ہے، اس کی رو سے بھی جھینگکا، چھل کے سوا میں داخل نہیں ہوتا، وہ تعریف یہ ہے: ”وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور جو بانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا اور چھٹڑوں سے سانس لیتا ہے“ اس میں جھینگکا پہلی ہی قید سے خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ اس میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، بعض علماء حیوانات نے تو اسے کیڑے کی ایک قسم قرار دیا ہے، اس کے علاوہ عرب عام میں بھی اُسے چھل نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ اگر کسی شخص کو چھل لانے کا حکم دیا جائے اور وہ جھینگکا لے آئے تو اسے صحیح تعبیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، ان وجوہ کی بنا پر راجح یہی ہے کہ وہ چھلی نہیں ہے، لہذا اسے کھانا درست نہیں، جہاں تک علامہ دیرمی کا تعلق ہے تو وہ کوئی علم الحيوان کے ماہر نہیں، بلکہ محض ناقل روایات ہیں، اور انھوں نے حیات الحيوان میں ہر طرح کی رطبت یا اس روایات صحیح کر دی ہیں، اس لئے اُن کا قول اس باب میں دوستر ماہرین کے خلاف جہت نہیں، علاوہ ازیں جس مسئلہ میں حلت و حرمت کے اولہ متعارض ہوں وہاں جانب حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، اس لئے اس کے کھانے سے پرہیز ہی لازم ہے، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ الشَّيْءِ فِي الْبَوْلِ

مذہبی قریبین یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ دونوں سے مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے بعض طرق میں اس بات کی صراحت ہو کہ یہ دونوں قبریں بقیع کی تھیں، اور حضرت جابرؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ یہ واقعہ سفر کے درمیان پیش آیا، علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں واقعات الگ الگ ہیں،

وما یعد بان فی کبیر، بخاری کی روایت میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں ”ثم قال بلی“ اس لئے بظاہر روایت کے اڈل و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، لیکن علماء نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ مقصود یہ ہے کہ یہ دونوں گناہ ایسے ہیں کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں، اس لحاظ سے وہ کبیرہ نہیں لیکن معصیت کے لحاظ سے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا اور چٹھوری کرنا کبیرہ گناہ ہیں،

فکلن لا یستتر من بولہ، یہاں روایات میں مختلف الفاظ آئے ہیں، "لا یستتر" لا یستترۃ، "لا یستبرئ"، "لا یستتر" اور "لا یستتر" سب کے معنی ایک ہی ہیں کہ وہ شخص پیشاب کی چھینٹوں سے احتراز نہیں کیا کرتا تھا، "لا یستتر" کے معنی بعض حضرات نے یہ بھی بیان کئے ہیں کہ پیشاب کے وقت سر عورت کا اہتمام نہیں کرتا تھا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس لفظ کو دوسرے طرق پر محمول کرتے ہوئے عدم التمزجی کے معنی لئے جائیں، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے "استنوا من البول فان عامہ عن اب القبر منہ"

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹوں سے عدم تمزج کو عذابِ قبر سے کیا مناسبت ہو؟ اس کی حقیقت تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے البتہ عقولہ آسن نجیم نے "البحر الرائق" (ج ۱، ص ۱۱۳) میں اس کا یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ طہارت عن البول عبادات اور طہارت کی طرت پہلا قدم ہے، دوسری طرتِ قبر عابمِ آخرت کی پہلی منزل ہے، قیامت کے دن سب سے پہلے نماز کا حساب لیا جائے گا، اور طہارت نماز سے مقدم ہے، اس لئے نمازِ اولیٰ آخرت کی پہلی منزل یعنی قبر میں طہارت کے ترک پر عذابِ باجگاہ اس کی تائید معجمِ طہرائی کی ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے، "انقرو البول فانہ اذل ما یحیا" بہ العبد فی القبر" صحیح الطہرائی باسناد حسن" (معارف السنن ج ۱ ص ۲۱۳)

وانما هن اذ کلن یشی باذنیہ" ترمذی میں حدیث ان الفاظ پر ختم ہو گئی ہے،

قبروں پر پھول چڑھانا لیکن بخاری کی روایت میں اور اس روایت کے دوسرے طرق میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

..... نے ایک شاخ لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے، اور دونوں قبروں پر انھیں گاڑ دیا، اور اس کی حکمت یہ بیان فرمائی "لعلہ ان ینفخ عنہما ما لہم فیہما" اس سے بعض اہل بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں، البتہ اس مسئلہ میں علماء کا کلام ہوا ہے کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے!

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور کسی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطال اور علامہ مازمی نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ ان پر عذابِ قبر ہو رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے ان کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ صاحبِ قبر کے معذب ہونے کا علم ہو سکتا ہے اور نہ تخفیفِ عذاب کا اس لئے

طہارۃ فکلن لظاہر التعمیل معارف السنن ج ۱ ص ۱۲۶، ۱۲۷ و ۱۲۸ ص ۲۵۵ ج ۲ ص ۱۱۳ البتہ ان الفاظ میں لا یستتر من بولہ

دوسروں کے لئے شایخ کا گاڑنا درست نہیں ہے، اس قسم کی تصریحات حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ، امام زرقیؒ اور علامہ خطابیؒ سے بھی منقول ہیں، البتہ حضرت دوانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے ذیل الجہود میں ابن بعلال اور زرقی کے ٹکڑے نقل پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معترب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مردے کے لئے تخفیفِ عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مرنے کے لئے دعا، مغفرت اور ایصالِ ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابو داؤد کتاب الجنائز میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حصیبؓ نے یہ وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شایخ گاڑی جائے، اس بنا پر مولانا سہارنپوریؒ کا ترجمان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبر پر شایخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے،

اتحقق کے والد ماجد صاحب تفسیر محارف القرآن "تخصت تمولانا مفتی محمد شفیع صاحباً قدس سرہ العزیز نے اس باب میں قول فیصل یہ بیان فرمایا کہ حدیث سے ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہی حدیث میں ایک یا دو مرتبہ شایخ گاڑنا تو ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احياناً ایسا کرنا جائز ہے، وعلیہ یحمل قول الشیخ السہارنپوریؒ لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیث باب کے علاوہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر ایسا فرمایا ہو، اسی طرح حضرت بریدہؓ کے علاوہ کسی اور صحابی سے یہ منقول نہیں کہ انھوں نے قبر پر شایخ گاڑنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ سے بھی جو اس حدیث کے راوی ہیں، یہ منقول نہیں کہ انھوں نے تخفیفِ عذاب کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ جائز ہے، لیکن سنت جاریہ اور عادت مستقلہ بنانے کی چیز نہیں، "فالتحذیر ان یعنی کلی شیء حقیقہ ولا یجانزہ عن حدہ وھو الفقہ فی الدین واللہ اعلم بالصواب،

بَلِّغْ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بُولِ الْعَلَامِ قَبْلَ أَنْ يُطَعَّمَ

قبال علیہ ذن عابساء فرشفہ علیہ؛ شیر خوار بچہ کے پیشاب کے بارے میں وارد ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ وہ بخش نہیں ہے، جبکہ جمہور نجاست بولِ غلام کے قائل ہیں، قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی بیان فرمایا جو داؤد ظاہری کا ہے، یعنی بولِ غلام ظاہر ہے، لیکن علامہ زرقیؒ

نے قاضی عیاض کی تردید کی اور فرمایا کہ امام شافعیؒ بھی جہود کی طرح نجاست کے قائل ہیں، پھر جہود کے مابین بول غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہی امام شافعیؒ امام حنفیؒ اور امام احنفیؒ کے نزدیک بول غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹنے اور نیا کانی ہو جبکہ جاری بول میں غسل ضروری ہے پھر چھینٹنے مارنے کی تحدید میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ذکر تقاطر یا کل ضروری نہیں، اور دو سزا مفتی بہ قول یہ کہ اتنے چھینٹنے مارتے جا بیٹیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نچوڑنے سے تقاطر ہو جائے، ان کے برخلاف امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سنیان ثوریؒ اور فقہاء کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بول جاری کی طرح بول غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بول غلام رضیع میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسل خفیف کافی ہے،

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بول غلام کے ساتھ نفض یا ریش کے الفاظ آئے ہیں، بس کے معنی چھینٹنے مارنے کے ہیں، حنفیہ کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، اور اسے جنس شرارہ دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں اور اگر بول غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں ثبت علیہ الماء اور انجبه الماء بھی وارد ہوا ہے، جو غسل پر مرتب ہے، ایسی احادیث کے تمام طرف کی تخریج صحیح مسلم میں موجود ہے، بلکہ علاء السنن جلد اول صفحہ ۳۴، حضرت عائشہؓ کی حدیث مروی ہے جس سے مراحۃ غسل بول غلام کا پتہ چلتا ہے، "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤتی بالمذیبان فاتی بعمیۃ مرقۃ فبال علیہ فقال صبرا علیہ الماء صبرا من ماء الطحاری واسنادہ صحیح و آثار السنن" ان وجوہات کی بنا پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نفض اور ریش" کے الفاظ آئے ہیں ان کے ایسے معنی مراد لے جائیں جو روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غسل خفیف، نفض اور ریش کے الفاظ جہاں چھینٹنے مارنے کے معنی میں آتے ہیں وہاں غسل خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے، مثلاً ترمذی ہی میں "باب فی المذیبتی یھیب الثوب" کے تحت حضرت سہل بن حنیفؒ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی سے تطہیر کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا "یکفیک ان تأخذ کفامن ماء فتنضح بہ ثوبک حیث تری انتہ اصاب منہ" اس روایت کے تحت امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وقد اختلفت

احل اور لہری المذیٰ یعیب الثوب فقال بعضهم لا یجزئ الا الغسل وهو قول الشافعی
 واصلحی^۳ ظاہر ہے کہ یہاں امام شافعی نے نضح کو غسل غفیف کے معنی میں لیا ہے،
 اسی طرح صحیح مسلم جلد اول میں صفحہ ۱۴۳ پر باب المذیٰ کے تحت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی
 روایت ہے، "أرسلنا المعتاد بن الاسود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن
 المذیٰ یغزخ من الانسان كيف یفعل به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤضأ و
 انضح فرجك" اس کے تحت امام نوویؒ لکھتے ہیں، "واما قوله صلى الله عليه وسلم وانضح
 فرجك فمعناه اغسله فان التوضیح يكون غسلاً ويكون رشاً وقد جاء في الرواية الاثری
 یفصل ذكره فتعین حمل التوضیح علیه" اسی طرح امام ترمذیؒ نے "باب ما جاء في غسل
 العیض من الثوب" میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت تحریر کی ہے، "ان امرأة سألت النبي
 صلى الله عليه وسلم عن الثوب یعیبه الدم من المریضة فقال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حثیه ثم اقرصیه بالماء ثم رشیه وصلی فیہ" یہاں بھی لفظ "ثم" کو امام
 شافعیؒ نے غسل کے معنی میں لیا ہے، چنانچہ اس حدیث کے تحت امام ترمذیؒ تحریر فرماتے ہیں،
 "وقال الشافعی ینضح علیہ الغسل وان كان اقل من قدر الدرعهم رشد في ذلك"
 یہی حدیث صحیح مسلم جلد اول "باب غیسانہ الدم وکیفیتہ غسلہ" میں صفحہ ۲۰ پر ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے
 عن اسماء قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدا ناصیب
 ثوبها من دم العیضة كيف تنضح به قال تحتہ ثم تقصه ثم تنضحہ ثم تصل فیہ
 اس حدیث کے تحت امام نوویؒ جو خود بھی شافعی ہیں تحریر فرماتے ہیں، "ومعنی تنضحہ تفسیلاً
 وهو بکس الصاد، کذا قال الجوهری وغیره وفي هذا الحدیث وجوب غسل الثوب بالماء"
 تو جس طرح ان تمام مقامات پر لفظ نضح اور لفظ رش کو غسل کے معنی میں لیا گیا ہے، تو اگر
 مختلف روایات میں تطبیق کے لئے حنفیہ حدیث باب میں نضح اور رش کو غسل کے معنی میں لیں
 تو اس میں کیا حرج ہے، البتہ احادیث سے اتنی بات ضرور سمجھ میں آئی ہے کہ بول جاریہ اور بول غلام
 میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ بول جاریہ میں غسل شدید ہوگا جبکہ بول غلام میں غسل خفیف،
 اب یہاں ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ غلام اور جاریہ کے بول میں فرق کیوں کیا گیا؟ اگرچہ وہ
 فرق حنفیہ کے نزدیک مبالغہ اور عدم مبالغہ ہی کا ہے،
 اس کے مختلف جواہر ذکر کیے ہیں جن میں بہتر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ بول زیادہ غلیظ اور متین ہوتا ہے اور غلام کا اس درجہ میں غلیظ نہیں ہوتا،

اور جب شیر خوراری کی مدت گزر جائے تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلظت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے اس موقع پر کوئی فرق نہیں رہتا، واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لِحَمَلِهِ

ان ناسا من عربیة قد مو المدينة، بعض روایات میں یہاں عربینہ کے بجائے "عکل" کا لفظ وارد ہوا ہے، اور بخاری کی ایک روایت میں "من عکل وعربینہ و لؤوالعطف" اور ایک روایت میں "من عکل وعربینہ" (بالتشريف) اور ایک روایت میں "ان رهطاً من عمل نمانيه" کے الفاظ آئے ہیں، علما نے فرمایا کہ دراصل یہ کُل آٹھ آدمی تھے، جن میں سے چار قبیلہ عربینہ سے اور تین قبیلہ عکل سے تعلق رکھتے تھے اور ایک آدمی نابا کسی اور قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے،

فاجتو وها، اجتو کے لغوی معنی مرض الجوار میں مسہلہ ہو جانا ہے، اور مرض الجوار پیٹ کی ایک بیماری ہے جس میں پیٹ پھول جاتا ہے، اور پیاس بہت لگتی ہے، اس مرض کو عروما استسقا کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے "اجتو" کے معنی آب دہوا کو ناموافق پانا کئے ہیں، یعنی ان لوگوں نے مدینہ طیبہ کی آب دہوا کو اپنی صحت کے لئے ناموافق پایا، یہ دوسرے معنی زیادہ راجح ہیں، کیونکہ بعض روایات میں "اجتو" کی جگہ "استوخمو المدينة" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور استیخام دوسرے معنی کے لئے متعین ہے،

وقال لشر بن جواد من البانها و اجوا لها، اس جملہ سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ بول ما یؤکل لحمہ کا ہے، کہ وہ طابری ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ، امام محمدؒ اور ایک زائر کے مطابق امام احمد کا مسلک بھی یہ ہے کہ وہ طابری ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ اس کو نجاست خفیضہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اختلافان فقہاء کی وجہ سے ان کے نزدیک احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے،

امام مالکؒ وغیرہ کا استدلال روایت باب کے مذکورہ بالا جملہ سے ہے، لہذا اگر انہوں نے کلینباب پاک نہ ہونا تو آپ اس کے مشرب کا حکم نہ دیتے، ان کا دوسرا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فسلوا فی، مراہسن الغنم، درجہ استدلال یہ ہے کہ مراہسن غنم بکریوں کے بول اور اجرات کا مرکز ہوتی ہیں، اگر ان کے بول وغیرہ نجس ہوتے تو اس میں نماز پڑھنے

۱۔ بخاری ج ۲ ص ۶۲ کتاب المغازی باب قصہ عکل وعربینہ ۱۲ ص ۱۱۱ ج ۱۰

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۳۶ کتاب الوضوء باب بول الابل والارباب والغنم وراہسها، عہ کافی روایۃ البخاری ص ۲۰۰

کی اجازت نہ ہوتی، اسی سے یہ حضرات ملاؤ کل مجہ کے بول کے علاوہ تبعاً اور روٹ کی طہارت پر بھی استدلال کرتے ہیں،

حنفیہ کا استدلال ایک تو مستدرک... (ص ۱۸۳) ابن ماجہ (ص ۲۹) دارقطنی اور صحیح ابن خزمیہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، "استنہوا من البول ذاق عامۃ عذاب القبر منہ" حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے، اس حدیث کو علامہ سیوطی نے بھی "جمع الزوائد" میں نقل کیا ہے، اس میں بول عام پر جس میں لڑکا لڑکی بھی شامل ہے، امام دارقطنی نے اپنی سنن میں جلد اول صفحہ ۲۸ پر حدیث کے مذکورہ الفاظ روایت کرنے کے بعد "العتوب (ذاتہ) مرسل" فرمایا، لیکن پھر ابوعلی السفارنا محمد بن علی الوراق ناعفان (وہو ابن مسلیم) نا ابو عوادہ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہؓ "کے طریق سے مرفوعاً یہ الفاظ روایت کئے ہیں" اکثر عذاب القبر من البول" اور ان کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ایک دوسرے طریق سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "عامۃ عذاب القبر من البول فتنوا من البول" اور ان کے بعد فرمایا ہے، "لاباس بہ"

حنفیہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ سے ہے جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انھیں قبر نے زور سے پھینچا اور دیا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرز عن البول کی وجہ سے تھا،

حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدرری" میں اس مقام پر فرمایا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ جب ان کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا وہ مولیٰ چیز یا کرتے تھے اور ان کے احوال سے خاطر خواہ تحرز نہیں کرتے تھے، حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ میں اہلیہ سے پوچھنے کا یہ قصہ احقر کو حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اسے بڑے وثوق کے ساتھ نقل کیا ہے، اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو وہ زیر بحث مسئلہ میں نص صریح کا درجہ رکھتا ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذی ابواب الاطعمہ باب ما جاء فی اکل لحوم الجلالۃ البانہا میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الجلالۃ والبانہا" جلالۃ اس حیوان کو کہتے ہیں جو بقرہ اور گندگی کھاتا ہو، گویا بقرہ وغیرہ کا کھانا نہیں کا سبب ہے، اس سے دلالت لہنس کے طور پر ملاؤ کل مجہ کے بول، روٹ اور بقرہ کی نجاست

مستعار ہوتی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیتے گئے ہیں،

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع فرمایا گیا تھا کہ ابوالاہل کو پئے بغیر ان کی شفا اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آئے تھے اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہو جاتا ہے،

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا، اور درحقیقت یہ جملہ "علقتہ تبتا و ماء یا سرحا" کی قبیل سے ہے، اور اس میں تضمین پائی جاتی ہے، اصل میں عبارت یوں تھی: "ابشر ابو من البائتھا واستشققوا من ابوالہا، یا ائسمدوا من ابوالہا" ائسمدوا کے معنی ہیں لپ چسڑھانا،

③ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ... حضرت ابوہریرہؓ کی "استغزوا من ابیول" والی حدیث ہے، نسخ کی دلیل یہ ہے کہ مورخین کی تصریح کے مطابق عربین کا یہ واقعہ سترہ کے جمادی الاول، شوال یا ذیقعدہ میں پیش آیا، اور حدیث "استغزوا من ابیول" لازماً اس سے مؤخر ہے، کیونکہ اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، جو سترہ میں اسلام لائے، اس کے علاوہ اسی حدیث پر مذکور ہے کہ آپؐ نے عربین کا مسئلہ فرمایا، اور مسئلہ بالاقاف منسوخ ہے، لہذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم بھی منسوخ ہو گا،

لیکن یہ جواب بہتر نہیں، اس لئے کہ اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ محض راوی کا متاخر الاسلام ہونا حدیث کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث ان کے اسلام لانے سے پہلے کی ہو، اور راوی نے اسلام لانے کے بعد کسی اور صحابی سے اسے سنکر روایت کر دیا، ایسی حدیث کو مرسل صحابی کہتے ہیں، کتب حدیث میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں، لہذا حدیث عربین کو منسوخ کہنا مشکل ہے، بریں بنا پہلے دو جواب ہی زیادہ راجح ہیں،

دوسرا مسئلہ تدری: المحرم کا ہر ایسی کسی حرام چیز کو بطور ذرا استعمال کرنا جائز ہو یا نہیں؟
تدری بالمحرمات اس میں تفہیم یہ ہے کہ اگر حالت منظر کی ہو ایسی وہ عزم ہستال کہ بغیر جان کھینچ کر تو بھتر ضرورت تدری بالمحرم بالاقاف جائز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کیلئے تدری

بالحریم کی ضرورت ہو تو اس میں اتمہ کا اختلاف ہو، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداوی بالحریم مطلقاً جائز ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں تداوی بالحریم مطلقاً ناجائز ہے، امام بیہقیؒ کے نزدیک تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ باقی حریمات سے جائز ہے، حنفیہ میں سے امام عظیم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کی طرح مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی طبیب حاذق یہ فیصلہ کرے کہ تداوی بالحریم کے بغیر بیماری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے، تو اس صورت میں تداوی بالحریم جائز ہوگا، حدیث باب ان لوگوں کی دلیل ہے جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں، حنفیہ کے مفتی یہ قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ حق یہ بات معلوم ہو چکی تھی، کہ ان کی شفا، ابوال اہل میں منحصر ہے، اس لئے آپ نے ابوال اہل کے استعمال کا حکم منسرایا،

فقطعت ابدہم وارجلہم من خلاف و سمر اعینہم، سمر کے معنی ہیں گرم سلانوں سے داغنا، یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ کس جس کی ممانعت کی گئی ہے، جو اب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم مشلہ سے پہلے کا ہے، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انہوں نے اہل صدقہ کے داعی کو جو بعض روایات کے مطابق حضرت ابوذرؓ کے صاحبزادے تھے اسی طرح قتل کیا تھا، اس کو قصاصاً ایسا کیا گیا،

اس میں قصاص پھسل کا مسئلہ ہے اور امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں، **قصاص مشل** ایک یہ کہ تحرق یا تار کے سوا ہر جنایت میں قصاص بالمشل ہوگا اور دوسرا قول یہ کہ ہر جنایت میں قصاص بالمشل ہے سوائے اس قتل کے جو کسی دوسرے منکر کے ذریعہ کیا گیا ہو، مثلاً زانیان واطاعت، حنفیہ کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے ہے، ان کا استدلال ابن ماجہ کی روایت سے ہے "لا قود الا بالسیف" البتہ زخموں کے بائیں میں یہ تفصیل ہے کہ جہاں ممانعت ممکن ہو وہاں قصاص ہوگا درنہ ارش یا ویت،

والعاقب بالحقرة، حرہ ایسی پتھر لی زمین کو کہتے ہیں جس میں بڑے بڑے سیاہ پتھر زمین پر ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، عربینہ طیبہ کے شمال اور جنوب میں بڑے بڑے قطعائے زمین ایسے ہی ہیں،

قال انص حکننت اذی احد ہم یکن الارض بغیہ حتی ماتوا، یکن کے معنی

ہیں رکڑنا، اور ایک روایت میں "تیکدہ" کے الفاظ ہیں جس کے معنی ہیں کاٹنا، بعض روایات میں اس عمل کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ پیاسے تھے اور انھیں پانی نہیں دیا گیا تھا، اگر یہ بات صحیح ہو تو یہ انہی کی خصوصیت ہوگی، ورنہ حکم یہ ہے کہ کوئی مجرم خواہ کتنی ہی شدید سزا کا مستحق ہو اگر پانی مانگے تو اسے پانی دیا جائے گا، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرَّيْحِ

لَا دُضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتِ الرُّوْحِ، یہ حصراً اتفاق انسانی ہے، اور صوت اور ريح بال اتفاق تین حدیث سے کنایہ ہے، چنانچہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر صوت اور ريح کے بغیر خروجِ ريح کا تین جہاں تک بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس کی دلیل بوداؤد میں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ بات دوسرے کے ایک بھتیجے فرمائی تھی، نیز اسی حدیث کی تفصیل مسند بزاز میں حضرت ابن عباس سے اس طرح مرفوعاً مروی ہے: "قَالَ أَحَدُ كَهْمَا الشَّيْطَانُ فِي صَلَاةٍ حَتَّى يَنْفَعَنِي فِي مَقْعَدِهِ، فَيُخِيلُ نَعْدَةً أَحَدًا وَيُهَيِّئُ لِحَدِّ، فَمَاذَا وَجَدَ ذَلِكَ أَحَدًا كَهْمَا فَلَا يَضُرُّهُنَّ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا بِأَذَنِهِ، أَوْ يَجِدَ رِيحًا بِأَنْفِهِ، وَكَشَفَ النَّاسُ عَنِّي وَابْنُ لُبَابٍ رَوَى فِيهِ" (۱)

اذا خرج من قبيل المرأة الریح وجب علیها الوضوء، امام مالک کے نزدیک یح قبل مطلقاً غیر ناقض وضو ہے، امام شافعی کے نزدیک مطلقاً ناقض ہے، حنفیہ کا مسلک بھی امام مالک کے موافق ہے، کہ ريح قبل سے وضو نہیں ٹوٹتا، شیخ ابن ہمام نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ريح العقب درحقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہوتا ہے، جو ناقض وضو نہیں، اس کے علاوہ اگر اسے ريح تسلیم بھی کیا جائے تو صاحب ہایہ اور صاحب بحر الرائق کے قول کے مطابق ريح قبل محل نجاست سے گذر کر نہیں آتی، اس لئے ناقض وضو نہیں ہوتی، البتہ مفضاۃ کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے، کہ اس کا وضو ريح قبل سے ٹوٹتا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علامہ شامی نے تین اقوال ذکر کئے ہیں، ایک یہ کہ مفضاۃ پر نہ زیادہ واجب ہے، دوسرا یہ کہ اگر ريح قبل ٹوٹتی ہے تو واجب ہر درہ نہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ مفضاۃ پر بھی واجب نہیں، البتہ اس کیلئے مستحب اور بہتر ہے اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہر حال مفضاۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کر لے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ التَّوْمِ

حتى غط أو نفع : غط عطبطاً کے معنی قریب قریب میں یہاں مراد گہرے سانس لینا ہے۔

إن الوضوء لا یحب الا علی من یاه مضطجعاً، یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

یہ چنانچہ (۱) قرنی فرماتے ہیں، درہا حال حواد کرم الارض وغیرہ، ۱۲ مرتب

آپ نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ جواب کیوں نہیں دیا کہ نوم انبیاء ناقض نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہو کہ آپ کا مقصود یہ تھا کہ ایک ایسا جواب دیا جائے جو عام لوگوں کے لئے بھی فائدہ مند ہو، اور آپ کا جواب کا مطلب یہ ہو کہ میری نیند سجدہ کی حالت میں تھی اور ایسی نیند عام مسلمانوں کے لئے بھی ناقض نہیں ہوتی، چہ جائیکہ نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ناقض ہو،

وضو من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے آٹھ اور علامہ عینیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ عین قول ہیں:-

① نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت ابو بھزہ، حضرت حمید الاوعج، اور حضرت شعبہ سے منقول ہے،

② نوم مطلقاً ناقض ہو، خواہ قلیل ہو، خواہ کثیر، یہ قول حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام ادنیٰ سے منقول ہے،

③ نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے۔ حقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہ ناقض نہیں بلکہ منقطع خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ منقطع معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک اختیار کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے غیر ہو جائے، اور استرخاء مفاسل متحقق ہو جائے ناقض وضو ہے، چونکہ حالت نوم میں خروج ریح کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے استرخاء مفاسل کو شرعاً خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "اذا اضطجع استرخت مفاصلہ" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاء مفاسل پر ہے، لہذا اگر استرخاء مفاسل کے باوجود کسی کو عدم خروج کا یقین ہو تب بھی ناقض وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اس پر رکھ دیا گیا ہے،

پھر تیسرے قول والوں میں استرخاء مفاسل اور نوم غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ نے زوال مقعد عن الارض کو استرخاء مفاسل کی علامت قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک زوال مقعد کے ساتھ نیند ناقض ہوگی، حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہو کہ نوم اگر ہیئت صلوٰۃ پر ہو تو استرخاء مفاسل نہیں ہوتا، لہذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر ہیئت صلوٰۃ پر ہو تو پھر اگر تاسک المقعد علی الارض باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تاسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا قفاہر لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے، اسی طرح اگر کوئی

شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک نکالنے سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقض وضو ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تھسک فوت ہو گیا، حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ نوم کے ناقض ہونے کا اصل مدار حدیثِ باب کی تصریح کے مطابق استرخاءِ مفاصل پر ہے، اور اسی کے لئے فقہاء نے مختلف علامتیں مقرر کی ہیں، اور چونکہ استرخاءِ مفاصل زمانہ اور لوگوں کے قومی کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے یہ حد و دہی دائمی نہیں ہیں، لہذا حنفیہ کو آجکل اپنے اس مسلک پر اصرار نہ کرنا چاہیے، کہ ہیئتِ صلوة پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیونکہ اس دور میں ہیئتِ صلوة پر بھی استرخاءِ متحقق ہو جاتا ہے، چنانچہ بسا اوقات دیکھنے میں آتا ہے کہ ہیئتِ صلوة پر سونے کے دوران وضو ٹوٹ بھی جاتا ہے اور سونے والے کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا،

بہر صورت جمہور نے حدیثِ باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاءِ مفاصل نہ ہونا ناقض وضو نہیں ہوتی، اس کو آپ نے اٹھلجاء سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیندِ اٹھلجاء کی حالت ہی میں ہوتی ہے،

قال ابو عیسیٰ وابو خالد اسمہ یزید بن عبد الرحمن، امام ترمذی نے آپ حدیث کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن درحقیقت اس کی سند پر تھوڑا سا کلام ہوا ہے، امام ابو یوسف نے اس کی سند پر دو اعتراض کئے ہیں، ایک یہ کہ اس روایت کا مدار ابو خالد یزید بن عبد الرحمن الانصاری پر ہے، جسے ضعیف کہا گیا ہے، دوسرے یہ روایت قتادہ عن ابی العالیہ کے طریق سے مروی ہے، حالانکہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سند بیان کرنے میں ابو خالد والانی سے غلطی ہوئی ہے، کہ قتادہ اور ابو العالیہ کے درمیان انھوں نے ایک واسطہ چھوڑ دیا، اس بنا پر امام ابو داؤد کا رجحان اس حدیث کی تضعیف کی طرف ہے، لیکن بعض دوسرے علماء نے امام ابو داؤد کے ان اعتراضات کی تردید کی ہے، وجہ یہ ہے کہ ابو خالد والانی مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے، وہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اور توثیق کرنے والوں میں بڑے بڑے علماء حدیث شامل ہیں، مثلاً ابن ابی حاتم اور ابن جریر طبرانی، رہا یہ معاملہ کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، سو اگر ابو خالد والانی کو ثقہ قرار دیا جائے تو یہ روایت پانچویں روایت ہوگی، جس کو قتادہ نے ابو العالیہ سے روایت کیا ہے، لہذا یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں،

جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقص کہتے ہیں اُن کا استدلال حضرت انسؓ کی اگلی حدیث سے ہے: قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلتوں ولاینبوضون، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر قیام ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابہ کرام کی نیند نماز عشا کے انتظار میں تھی اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں: حتیٰ تغفرت رؤسہم کما عند ابنی داؤد اور ابن ابی شیبہ ابو یعلیٰ، طبرانی اور مسند احمد وغیرہ میں بعض روایات کے اندر "حتیٰ لقی رؤسہم غلیظاً" اور بعض میں "یوقظون للتصلوۃ" اور بعض میں "فیضعون جنوبہم" کے الفاظ بھی آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلو پر لیٹ کر خرتاٹے لینے لگتے تھے، اور انھیں نماز کے لئے بیدار کیا جاتا تھا، اس مجموعہ کو نوم خفیفہ پر محمول کرنا مشکل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی اس روایت کے تمام طرق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بعض صحابہ تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے تھے، ایسے ہی صحابہ کے لئے "تغفرت رؤسہم" آیا ہے، اور بعض کہ اسی حالت میں خرتاٹے بھی آجاتے تھے اور انھیں نماز کے لئے بیدار بھی کرنا پڑتا تھا، لیکن چونکہ یہ سب کچھ بحالت جلوس ہوتا تھا، اس لئے وضو کی ضرورت نہ ہوتی تھی، دوسرے بعض صحابہ پہلو پر لیٹ کر سو جاتے تھے، لیکن اُن میں سے بعض تو وہ تھے جن کی نیند مستغرق نہیں ہوتی تھی، اس لئے اُن کو وضو کی ضرورت نہ تھی، اور بعض ایسے بھی تھے جن کی نوم مستغرق ہوتی تھی، اور اسی میں غلیظ بھی سنی جاتی تھی، لیکن ایسے حضرات وضو کے بغیر نماز نہ پڑھتے تھے، چنانچہ مسند بزار میں حضرت انسؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کانوا یضعون جنوبہم فہم من یتوضأ ومنہم من لا یتوضأ"، اسی طرح کی ایک روایت مسند ابو یعلیٰ میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: -

لے ج ۱ ص ۶۹ باب فی الوضوء من النوم، لے غنی الخیر ج ۱ ص ۱۱۹ باب الاصلاء، رقم الحدیث ۱۱۱۱، لے حوالہ بالہ لے حوالہ بالہ، لے اخرہ ابو یعلیٰ را المطالب العالیہ، ص ۳۴ ج ۱، رقم الحدیث ۱۱۱۱، وفی حاشیہ "قولہ عن اناس الخ کذا فی زوائد ابی یعلیٰ للبیہقی بخلفہ کافی ہا مشر مع الزوائد وفی الاصلیین" اور غیرہ، وراہہ تصحیفاً فی مسند البرازعی النسب، ابن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (راجع الزوائد، ج ۱ ص ۳۴۸)

میں ان روایتوں کی تصحیح کی ہے، جس سے مسئلہ بالکل ساف ہو جاتا ہے، ذکر ہذا التفصیل للشیخ العثمینی
فی انوار اللؤلؤ من فتح المہم شرح صحیح مسلم:

بَابُ الْوُضُوءِ مَتَا غَيَّرْتَ النَّارَ

الوضوء مما استتت النار، یہاں مبتدا کی خبر واجب یا ثابت محذوف ہے،

قال فقال له ابن عباس ان وضوءاً من الذہن ان وضوءاً من العجمیم؛ اس کے جواباً

میں حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا یا اخی اذا سمعت حدیثاً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تعسر

لہ مثلاً یہاں یہ بات واضح رہے کہ حضرت ابن عباس کا منشا ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ حدیث مرفوعہ کو اپنی

راے سے رو کرے، یا حدیث کے مقابلہ میں اپنی راے پیش کرے، بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ابو ہریرہ

کو اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی ہوتی ہے ورنہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسی بات نہیں فرما سکتے

حضرت ابن عباس کے پاس اپنے اس دعویٰ کی دلیل یہ تھی کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کو بار بار گوشت تناول فرمانے کے بعد بلا وضو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا،

بہر کیف وضو مما استتت النار کے بارے میں صحابہ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وضو مما استتت النار

واجب نہیں، جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال

کرتے تھے، مثلاً حدیث باب، لیکن جمہور ان بی شمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء

ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث،

جمہور کی طرف سے حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات

دیئے گئے ہیں،

① وضو مما استتت النار کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اور اس کی دلیل ابو داؤد میں

حضرت جابرؓ کی روایت ہے، "قال کان اخی الامیرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترک الوضوء متا غیرت النار،

② وضو کا حکم آج بھی پر معمول ہے، مذکورہ وجوب پر اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترک وضو بھی، اور یہ آج بھی کی شان ہے،

③ اس باب میں وضو سے مراد وضو اصطلاحی نہیں بلکہ وضو لغوی ہے، یعنی ہاتھ منہ وغیرہ

اس کی دلیل جامع ترمذی جلد ثانی کتاب الاطعمہ باب ماجاء فی التسمیۃ حل العلماء میں حضرت عکراش بن ذرّہ کی روایت ہے جس میں وہ ایک عورت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ثم اتینا بماء فغسل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ومسح ببلبل كفيه ووجهه وراعيه ورأسه وقال يا عكراش هذا الوضوء من غير ماء لانه من غير ماء قال نعم اكل احدنا طعاما مما غير الماء فغسل يديه وقاه فكما نعت هذا وضوءه (كشف الاستار) ۱/۲۷۲

تحدیثین و فقہاء نے یہ تین مختلف نوبہات بیان فرمائی ہیں، لیکن مجموعہ روایات پر غور کرنے کے بعد جو بات احقر کی سمجھ میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ تینوں نوبہات بیک وقت درست اور صحیح ہیں، یعنی وضو مقام امتت الذاریۃ وضو لغوی مراد ہے، جیسا کہ حضرت عکراش کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ عمل متحب تھا اور جب کبھی نہیں رہا، لیکن نظافت کے خیال سے شروع میں اس کا زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا، بعد میں جب یہ غلط ہو گیا اس اہتمام کے نتیجہ میں اس وضو کو زیادہ سمجھ لیا جاتا اور وضو سے مراد وضو شرعی لے لیا جائے گا تو پھر اس کا استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا، اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، عن المغیرة بن شعبه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل طعاما ثم اقيمت الصلوة وقد كان توضأ قبل ذلك فاقبته بماء ليتوضأ فانتهرني وقال وراوك وتوضعت ذلك فعل الناس بعدى (مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۱ ص ۱۴۰)

مجمع الزوائد ۲/۲۲۲ پر یہی روایت تفصیل کے ساتھ اس طرح آئی ہے، عن المغیرة بن شعبه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل طعاما ثم اقيمت الصلوة فقام وقد كان توضأ قبل ذلك فاقبته بماء ليتوضأ منه فانتهرني وقال وراوك فساءني وانه ذلك ثم صلى فشكوت ذلك الى عمر فقال يا بنى الله ان الغيرة قد شق عليك انتهارك اباه وخشى ان يكون في نفسك عليه شق فقال النبي صلى الله عليه وسلم ليس عليه في نفسي الاخير ولكن اتاني بماء لا توضأ وانما اكلت طعاما ولو فعلت فعل الناس بعدى رواه احمد والطبراني في الكبير ورجالہ ثقات، (اعلاء السنن ۳/۱ ص ۱۴۵)

امام طبرانی نے مجمع کبیر ہی میں حضرت حسن بن علی کی روایت سے حضرت فاطمہ کا بھی ایک واقعہ اسی قسم کا نقل کیا ہے، روایت اس طرح ہے، عن الحسن بن علی ایضا انه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت فاطمة فتلوك كفت مشاة

مطبوعہ فاکلہا شام قام یصلی فاخذت ثیابہ فقالت الا توضاً یا رسول اللہ قال وسد
 یا بنیۃ قالت قد اكلت مما امتتہ النار قال ان اطهر طعامکم ما امتتہ النار
 ان واقعات میں حضرت مغیرہؓ کا پانی لانا اور حضرت زاملہؓ کا وضو کے بارے میں پوچھنا اس بات
 کی دلیل ہو کہ یہ وضو پہلے متعارف تھا، اور آپؐ کا انکار سنا مانا اس کی دلیل ہو کہ آپؐ نے مظنہ وجوب
 کے اندیشے سے اسے ترک فرمادیا تھا جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ وضو پہلے بھی واجب نہیں تھا بلکہ تعجب
 تھا، نیز اگر یہ واجب ہوتا خواہ ابتداء اسلام میں تو حضرت ابن عباسؓ روایت باب میں حضرت ابوہریرہؓ
 کی زبان سے اس کا حکم منکر تعجب کا اظہار کرتے، بہر حال آخری ذور میں اس کا استحباب بھی منسوخ ہو گیا
 تھا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو متامتت النار کو بالکل ترک فرمادیا تھا جیسا
 کہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، حضرت ابن عباسؓ کو شعور
 کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کا موقع فتح مکہ کے بعد ملا اور اس عرصہ میں
 انہوں نے کسی آپؐ کو وضو متامتت النار کرتے نہیں دیکھا، امام ابو بکر جازمیؒ نے "کتاب الاقبا
 فی النسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے وضو متامتت
 النار کے منسوخ ہونے پر استدلال کیا ہے، بہر حال مابقی توجیہ سے تمام روایات میں بہترین
 تطبیق ہو جاتی ہے، اور تمام احادیث کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے،

بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

فاكل شعصلى العصر ولم يتوضأ، امام ابو داؤد نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت جابرؓ
 کی یہ حدیث انہی کی ایک دوسری حدیث کی تشریح ہے جس میں حضرت جابرؓ نے فرمایا "کان
 آخر الامم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیبرت النار"
 گویا امام ابو داؤد کے خیال میں یہ امر یہی اسی مذکور فی الباب حدیث کے واقعہ میں جمع ہیں کہ ظہر کے
 وقت آپؐ نے گوشت کھا کر وضو فرمایا اور عصر کے وقت گوشت کھانے کے باوجود وضو نہیں فرمایا
 "فکان الثانی ناسخاً للاول" لیکن دو سکر محدثین و فقہاء نے امام ابو داؤد کے اس خیال کی
 تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ حضرت جابرؓ کی دونوں روایتیں الگ الگ ہیں، کیونکہ راوی کے منہ
 ہونے سے واقعہ کا ایک ہونا لازم نہیں آتا، اور اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ "کان اخر الامم"
 سے یہی واقعہ مراد ہو، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث باب کے واقعہ میں آپؐ کا ظہر کے لئے وضو فرمانا کسی

حدیث کے سبب تھا۔ ذکر اکل کی وجہ سے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ؛

فَقَالَ تَوَضَّؤُوا مِنْهَا، وَضَوْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ كَمَا سَلَّمَ وَضُو مَمَامَتِ النَّارِ سَ جَدَاكَ ذِيئِيَتِ
 رکھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے، امام احمد بن حنبلہؒ
 اور اسحق بن راہویہ اگرچہ وضو مامامت النار کے قائل نہیں، لیکن وضو من لُحُومِ الْإِبِلِ کو واجب کہتے
 ہیں، خواہ اس کا اکل بغیر بلخ کے کیوں نہ ہو، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، جمہور کا مسلک
 یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لُحُومِ الْإِبِلِ واجب نہیں، اور حدیث باب میں وضو مراد ہاتھ مسدود کرنا
 ہے اور یہ امر استحباب کے لئے ہے، اور استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السدوسیٰ کی حدیث
 ہے، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ أَنَا أَهْلُ بِلَادِيَّةٍ وَمَا شِئِيَّةٍ فَعَلَّ
 تَوَضَّؤًا مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ وَالْبَانِيَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَعَلَّ تَوَضَّؤًا مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ وَالْبَانِيَا،
 قَالَ لَا، رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَأَسْنَدُهُ حَسَنٌ أَنْشَأَ اللَّهُ «مَجْمَعُ الزُّوَادِ ص ۲۴۵»
 اسی طرح مسند ابویعلیٰ میں روایت ہے، عَنْ مَوْلَى مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ أَوْ عَنِ ابْنِ مُوسَى بْنِ
 طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّؤُ مِنْ
 السَّانِ الْإِبِلِ وَلَعْرَمَهَا وَلَا يَتَوَضَّؤُ مِنَ الْبَانِ الْغَنَمِ وَلَعْرَمَهَا وَيَصَلِّي فِي مَرَابِضِهَا،
 رَوَاهُ أَبُو يَعْلَى وَفِيهِ رَجُلٌ لَمْ يَسْمَعْ «مَجْمَعُ الزُّوَادِ وَمَنْبِغُ الْفَوَائِدِ ص ۲۵۰»
 مذکورہ حدیثوں میں البان کا بھی ذکر ہے، حالانکہ البان اہل سے واجب وضو کے ذمہ امام احمدؒ
 قائل ہیں نہ امام اسحق بن راہویہ جب وضو من البان بالاجماع استحباب پر محمول ہے تو وضو
 من لُحُومِ الْإِبِلِ بھی اسی پر محمول ہوگا،

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص طور سے لُحُومِ الْإِبِلِ پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟ اس کا
 جواب حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام
 کر دیا گیا تھا، لیکن اُمت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے لئے جائز کر دیا گیا، لہذا
 اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کیا گیا، نیز لُحُومِ الْإِبِلِ میں دسوست
 اور بوز زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا،

علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس معاملہ میں بھی احکام میں تدریج

یہ ہے، پہلے مطلقاً استنار سے وضو کا حکم دیا گیا ہے، پھر صاف لُحُومِ اَبِل سے اس کے بعد یہ تھا (حکام مسوُوع ہو گئے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

فقہاء و محدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکہ آرا رہا ہے، کہ مسِّ ذکر موجب وضو ہے یا نہیں؟ امام شافعی کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مسِّ ذکر باطنِ الکفت بلا حائل ہو تو ناقض وضو ہے، علامہ ابواسحق شیرازی شافعی نے "المہذب" میں لکھا ہے کہ مسِّ فرجِ امراة کا بھی یہی حکم ہے، اور امام شافعی نے "کتاب الامم" میں تصریح کی ہے کہ مسِّ ذکر بھی ناقض وضو ہے، امام عظیم ابوحنیفہ کے نزدیک مسِّ ذکر و فرجِ ذکر کسی سے وضو واجب نہیں، امام احمد اور امام مالک کا مسلک یہ بھی ہے کہ صریحاً یہ ابن حشریہ فی صحیح، البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے،

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرة بنت صفوان کی مندرجہ ذیل روایت ہے: "ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من مسَّ ذكراً فلا يصلي حتى يتوضأ"، اس میں انھوں نے باطنِ کف بلا حائل کی قید حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ثابت کی ہے جو مسند بزار، مسند احمد اور امام طبرانی کی معجم صغیر اور اوسط میں مروی ہے، "ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من افضنى بيده الى ذكوره ليس دونه ستوفقد وجب عليه الوضوء" (مجمع الزوائد ص ۲۲۵)۔ حضرت بسرو کی روایت کے بعض طرق میں مسِّ مسرُج کا بھی ذکر آیا ہے، چنانچہ دارقطنی ج ۱ ص ۱۳ میں اسمعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں: "واذا مسنت المرأة قبلها فلتوضأ" اسی طرح مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مس فرجه فليتوضأ وايتنا امرأة مسَّت فرجها فليتوضأ" (مجمع الزوائد ص ۲۲۵)۔ اس سے امام شافعی نے مسِّ فرجِ امراة سے وجوب وضو کا حکم مستنبط کیا ہے، البتہ مسِّ ذکر کے ناقض وضو ہونے پر کوئی مرفوع روایت احقر کی نظر سے نہیں گذری، صرف مصنف عبد الزکا

۱۔ ذیہ یزید بن عبد الملک النوفلی وقد ضعفه أكثر الناس ودثرت بحیث بن معین فی روایہ، (مجمع الزوائد ص ۲۲۵)۔

۲۔ رواہ احمد فی البیہقی بن الولیدی قد عنده وہ ابو یونس (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۲۵)۔

۳۔ (ع ۱ ص ۱۲۲) باب من التقدت ۱۲

..... میں ابن جبریک سے مروی ہے "قال قلت لعطاء من الرجل مقعدته
سبيل الخلاء ولم يضع يده هناك افي توضأ قال نعم اذا كنت متوضئاً من مسألته
توضأت من متها" لیکن یہ حضرت عطاء کا قیاس ہے،

حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت طلق بن علی کی روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال هل هو الامضعة منه او بضعه منه" دوسری کتب حدیث میں یہ حدیث
قریبے تفصیل کے ساتھ آئی ہے، "عن طلق بن علي رضي الله عنه قال قال رجل مسست ذكرى
راوقال، الرجل يس ذكره في الصلوة اعليه وضوء؟ فقال النبي صلى الله عليه
لانها هو بضعه منك" (اخرجه الخمسة)

دراصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں
اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بسر کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں دوسری
حضرت طلق بن علی کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کوسی
حدیث کو اختیار کیا جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابل استدلال
ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے،

حضرت طلق بن علی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ یہ روایت ایوب بن
عتبہ اور محمد بن جابر سے مروی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل فطہ ہے، اس کو
کہ یہ روایت ان دونوں کے علاوہ ملازم بن عمر وادعبدانہ بن ہذیل سے بھی منقول ہے اور امام
ترمذی اور امام ابو داؤد دونوں نے انہی کی سند سے اسے روایت کر کے اس کی تصحیح کی ہے، نیز احقر کو
یہ حدیث صحیح ابن حبان میں حسین بن ابولید عن مکرمہ بن ہار عن قیس بن طلق کے طریق سے بھی
ملی ہے، کما فی موارد النعمان (ج ۱ ص ۷۷، حدیث ۱۲۱) اس سے واضح ہے کہ ایوب بن عتبہ اور
محمد بن جابر کے کئی منالعات موجود ہیں، اور ان کی موجودگی میں ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر
کے ضعف کا اعتراض روایت کے لئے مضرب نہیں ہے، دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث
کا مدار قیس بن طلق پر ہے، اور وہ ضعیف ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن طلق ایک مختلف فیہ
راوی ہیں، امام احمد، ابوزرعہ، ابو حاتم اور ایک روایت میں یحییٰ بن یحییٰ نے ان کی اگرچہ
تضعیف کی ہے، لیکن دوسری طرف امام عجل، علی بن المدینی نے اور یحییٰ بن یحییٰ نے دوسری
روایت میں ان کی توثیق کی ہے، ابن القطن نے قول فیصل یہ بیان کیا "یقتضی ان یکون

خبرہ حسنًا (اصحیحًا) حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۲۹۷) میں یہ تمام مباحث نقل کرنے کے بعد ابن العقیل کا مذکورہ قول نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ان کی احادیث درجہ حسن سے کم نہیں،

حضرت بسرو کی روایت پر یہ کلام ہوا ہے کہ اس کا پورا واقعہ سنن نسائی اور مجاہدی وغیرہ میں مروی ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت عروہ بن الزبیر مروان بن حکم کے پاس موجود تھے، فواقض و سنو کا ذکر چلا، مروان نے میں ذکر کو بھی فواقض میں شمار کیا، حضرت عروہ نے اس سے انکار کیا تو اس نے حضرت بسرو کی یہ روایت سنائی، پھر تصدین کے لئے اپنے ایک شرطی کو حضرت بشر کے پاس بھیجا، شرطی نے بھی آکر یہی حدیث سنائی، اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہ نے یہ حدیث براہ راست حضرت بسرو سے نہیں سنی، بلکہ بیچ میں باشرطی کا واسطہ ہو یا مروان کا، اگر شرطی کا واسطہ ہو تو وہ مجہول ہے، اور اگر مروان کا واسطہ ہو تو وہ مختلف فیہ راوی ہے، بعض نے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توشیح، اگرچہ امام بخاری نے اس سے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، لیکن بعض حضرات نے یہ محاکمہ کیا ہے کہ اس کے حاکم بنے سے پہلے کی روایات مقبول اور بعد کی مردود ہیں، بہر حال ان کے بارے میں قولی فیصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر بشر سے ان کے مناقشات سے پہلے پہلے کی ان کی روایات مقبول ہیں اور بعد کی مردود، امام بخاری نے ان سے مناقشات سے پہلے کی روایات نفل کی ہیں، بعد کی نہیں، اور مذکورہ روایت چونکہ بعد کی ہے، اس لئے یہ روایت قبول نہیں ہونی چاہئے،

بعض شواہخ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ:- حضرت عروہ نے اس واقعہ

لہ قال الحافظ ابن حجر یقال لارویۃ فان ثبت فلا یخرج علی من یحکم فیہ وقد قال عروہ بن الزبیر کان مروان لایتم فی الحدیث وقد روی عنہ سہیل بن سعد الساعدی الصحابی احدثنا علی صدقة وانما اتقوا علیہ انہ رمی طلحہ یوم الجمل بسہم فقتلہ ثم شہر التیغ فی طلب الخلفاء حتی جری ماجری فاما قتل طلحہ فکان متاؤلاً فیہ کما قرءہ الاسامیل وغیرہ واما بعد ذلک فانما حمل عنہ سہیل بن سعد وعروہ وعلی بن الحسین وابوبکر بن عبدالرحمن ابن الحارث واخریج البخاری حدیثہم عنہ فی صحیحہ لما کان امیراً عندہم فی المدینۃ قبل ان یمردمنہ فی الفلوات علی بن الزبیر ما بدأ اللہ اعلم وقد احدثنا مالک علی حدیثہ وروی عنہ والباقر بن سنی مسلم ۱۳

(ہی الساری مقدمۃ فتح الباری، الفصل التاسع، خلیۃ بکتبتنا)

کے بعد براہ راست حضرت بسرہ سے اس حدیث کی تصدیق کر لی تھی، چنانچہ صحیح ابن حشر مزید اور صحیح ابن حبان میں اس واقعہ کے بعد یہ زیادتی بھی مروی ہے کہ عروہ ابن الزبیر نے بعد میں براہ راست حضرت بسرہ سے سوال کیا تو انہوں نے مروان کی تصدیق کی، اس سے معلوم ہوا کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت بسرہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے،

اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ یہ زیادتی صحیح نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو امام بخاریؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں ضرور ذکر کرتے، حالانکہ امام بیہقیؒ کے قول کے مطابق امام بخاریؒ نے یہ روایت اس لئے نقل نہیں کی کہ بسرہ سے عروہ کا سماع مشکوک، انکسارہ متذکر سلم (۱۰/۱۱۱) اور سنن ترمذی (۱۰/۱۱۱) اور سنن ابی یوسف (۱۰/۱۱۱) میں بہا بن ربیع کے طریق سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ مسجد خیف میں حضرت یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی اور امام احمد بن حنبل کا اجتماع ہوا، مسند ذکر کا مسئلہ زیر بحث آیا، تو یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ مسند ذکر سے وضو واجب ہے، جبکہ علی بن المدینی کا کہنا یہ تھا کہ وضو واجب نہیں، ابن معین نے وجوب وضو پر بسرہ بنت صفوان کی حدیث سے استدلال کیا، اس پر علی بن المدینی نے اعتراض کیا کہ حضرت عروہ بن الزبیر نے یہ حدیث براہ راست حضرت بسرہ سے نہیں سنی، چنانچہ فرمایا "کفبت تتقلدن استناد بسرہ؟" مروان ارسل مشوطیا حقی رد جوابا الیہ "اور خود علی بن المدینی نے بے طعن بن علی کی حدیث پیش کی جس پر یحییٰ بن معین نے اعتراض کیا کہ وہ قیس بن طلق سے مروی ہے؛ "وفن اکثر الذنوب فی قیس بن طلق ولا یحدثہ بعد یشہ" امام احمد نے دونوں کے اعتراضات کی توثیق کی، اور فرمایا "کلا الامرین علی ما قلتما" اس پر یحییٰ بن معین نے فرمایا؛ "مالک عن نافع عن ابن عمر انہ توضع من مس الذکر" اس پر علی بن المدینی نے فرمایا؛ "ابن سعد بقول لا یوضع منہ وانما هو بضعۃ من جسدک" اس پر یحییٰ بن معین نے اس کی سند دریافت کی تو علی بن المدینی نے فرمایا؛ "سفیان عن ابی قیس عن ہزیم عن عبد اللہ" اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا؛ "واذا اجتمع اہل مسعود و ابن عمر و اختلافنا بن مسعود و ابی ان یشتبہ" امام احمد نے یہ سنکر فرمایا؛ "نعم ولكن ابوقیس لا یحتج بعد یشہ" اس پر

۱۰ قال المارزبانی و ابوقیس ہذا وثقہ ابن معین وقال لعل "ثقة" "بہت" و احتج بہ البخاری و احسرج لہ ابن حبان فی صحیحہ، و الحاکم فی المستدرک، ۳ (معارف السنن ج ۱ ص ۲۹۹)

علی بن المدینی نے فرمایا: "حدیثی ابو نعیم وناہسرا عن عمرو بن سعید عن عمار بن میمون
 قال ما ابالی مسته لوائفی" اس پر امام حسینی نے فرمایا: "ناہسرا ابن عمرو استویا فہن شاء
 اخذ، ہذا ومن شاء اخذ، ہذا" اس مناظرہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کبھی بن معین،
 علی بن المدینی اور امام حسینی جیسے جلیل القدر محدثین حتیٰ کہ امام بخاری تک حضرت عروہ بن الزبیر
 کی حدیث میں "فما لت بسرة بعد ذلك فصدقتہ" کی زیادتی سے بے خبر تھے، اگر یہ زیادتی
 صحیح ہوتی تو یہ حضرات اس سے ناواقف نہ رہتے، لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ حدیث کی صحت کا
 مدار اس کی سند پر ہونا چاہئے، اگر اس کی سند صحیح ہو تو اسے تسلیم کر لینا چاہئے، نیز عدم علم علم عدم
 کو مستلزم نہیں ہوتا، لہذا محض ان حضرات کے ناواقف رہنے سے اس زیادتی کو رد نہیں کیا جاسکتا
 بالخصوص جبکہ دو سکر محدثین نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہو، چنانچہ امام دارقطنی نے اسے
 معتدود طریق سے نقل کیا ہے اور صراحتاً اس کی تصحیح کی ہے، اسی طرح امام ابن حزم نے بھی
 اس کی صحت کی تصریح فرمائی ہے، علاوہ ازیں علی بن المدینی اور یحییٰ بن معین کا مناظرہ مستدرک
 حاکم میں بھی ذکر کیا گیا ہے، اس میں جہاں علی بن المدینی نے حضرت بسرہ کی روایت پر انقطاع کا
 اعتراض کیا ہے، وہاں یحییٰ بن معین کا جواب بھی ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "ثم لم یفتح
 ذلك عروہ حتیٰ اثنی بسرة فسا لها فشا فہتہ بالحدیث" اس پر علی بن المدینی کی طرف

سہ قلت تم رأیت انہ قد اخرج ابن حبان ہذا الزیادۃ من طریق محمد بن اسحق بن خزیمۃ شا محمد بن رافع نا ابن
 ابی ذکیم ابی ربیع بن عثمان عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن مروان عن بسرہ فذکر الحدیث ثم قال قال عسرة
 فسالت بسرہ فصدقتہ (موار الظلم، ص ۷۸، حدیث ۲۱۷)، واخرج الدارقطنی ایضاً من طریق عبداللہ بن محمد
 عبدالعزیز نا الحکم بن موسیٰ نا شعیب بن اسحق ابی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن مروان حدیث فذکر الحدیث ثم قال
 فاكر ذلك عروہ فسأل بسرہ فصدقتہ بما قال قال الدارقطنی ہذا صحیح تابعہ ربیع بن عثمان والنسائی عبداللہ
 الخوامی وعیسیٰ بن عبدالواحد حمید بن الاسود فرووہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن مروان من بسرہ قال عروہ فسالت
 بسرہ بعد ذلك فصدقتہ (سنن الدارقطنی ج ۱/ ۱۳۶) فالظاہر ان ہذا الزیادۃ صحیحہ ومن ثم قال ابن حزم
 وبقول الشافعی اقول لان عروہ قد صح خبر بسرہ منها لا كما توهم بعض طوائف ان الخروا لظعنہ فی مروان (صحیح
 ابن حزم، ج ۱ ص ۲۳، حدیث ۲۱۷)۔

کوئی اعتراض بھی ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادتی بھی کم از کم یحییٰ بن حسین کے نزدیک درست تھی، اسی بنا پر ہم نے شرع میں کہا تھا کہ سند کے اعتبار سے متوطیے متوطیے کلام کے باوجود حضرت طلق اور حضرت بسرہ دونوں کی حدیثیں قابل ہستدلال ہیں، سند کے اعتبار سے ان میں سے کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے، اعتراضات دونوں پر ہیں، جو بات بھی دونوں کے دئے گئے ہیں، لیکن کسی کے جواب کو بھی قطعی اور شافی شرار دے کر دوسرے کو مرجوح نہیں کہا جاسکتا، زیادہ سے زیادہ قوی اور اقویٰ کا فسوق کیا جاسکتا ہے، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے دونوں میں سے کوئی حدیث بھی اپنی صحیح میں نقل نہیں کی، نیز مناظرہ کے واقعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں،

رفع تعارض کے لئے ایک راستہ نسخ کا ہے، چنانچہ نسخ کے دعوے بھی دونوں طرف سے کئے گئے ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ نسخ کی دلیل کافی کسی کے پاس موجود نہیں، اور قرآن دونوں طرفیٰ حضرت طلق بن علیؒ کی روایت کے منسوخ ہونے کا قریب یہ ہے کہ حضرت طلق سلمہ میں تعمیر مسجد نبویؐ کے وقت مدینہ طیبہ آئے تھے، پھر واپس چلے گئے تھے، دوسری طرف حدیث وضو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جو سب سے عین اسلام لائے، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت متاخران کا صحیح قرار دینا اور حضرت طلقؒ کی منسوخ، یہ سب جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نسخ کی دلیل کافی نہیں، اور قول دوسرے کہ بعض روایات حضرت سلمہؒ میں باوجود شریعت لانا نسبت بڑی ہو سکتا ہے، مگر یہ حدیث منسوخ اس وقت تھی، اس کے علاوہ اسی کا متاخر اسلام ہونا مروی کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں، کما مر، لہذا یہ بات تسخ کے لئے کافی نہیں ہے،

ملہ ذی الحج الزوائد (ج ۱ ص ۲۲۵) باب فیمن من فرجہ وعن طلق بن علی وکان فی الوفد الذین وفدوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من من منسرجہ فلیقرناہ رواہ الطبرانی فی الکبیر وقال لم یروہ هذا الحدیث عن ایوب بن عبد اللہ بن محمد وقرئ الحدیث الآخر حماد بن محمد وبعاصدی صحیحان ویشبه ان یكون صح الحدیث الاول من النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ہذا ثم صح ہذا بعد فوافق حدیث بسرہ وام حبیبہ والی ہریرہ وزید بن خالد وغیرہم ممن روٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامر بالوضوء من منس الذکر نسخ التماسخ والمنسوخ،

اقل ان لم یعرض عن ہذا الاعتراض احمد الا شیخ العلام مولانا طاهر احمد العثماني فی اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تحت باب ان منس الذکر غیر ناقض اجاب دلتا و مبرہنا فقال قلت اما دعوی نسخ فضائل غیر محتاج الیہ فانما قولی فیفضل وجہ التی محتاج الی لفظ یدئی علی النسخ ولم یثبت، ومعرفہ کا بیخ الحدیثیں مستحکم ہیں

اور حضرت ہمرہ کی حدیث کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اسلام میں ایسی نظیریں تو موجود ہیں جن میں کسی عمل سے وضو کا ثابہت ہونا بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہو، کا لونور، ما غیرت النان، لیکن ایسی کوئی نظیر نہیں جس میں پہلے ترک وضو کا مراحۃ حکم آیا ہو اور اس کے بعد وجوب وضو کا حکم کیا گیا ہو، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات بھی محض ایک سترہ نہ کی حیثیت رکھتی ہے، نوح کی دلیل کافی نہیں، درحقیقت اس مسئلہ میں اولاً متعارض ہیں، اور ایسے ہی مواقع پر کسی مجتہد کا دامن سہلے سنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، امام شافعیؒ نے حضرت ہمرہ کی حدیث کو اس لئے خستہ کر دیا کہ اس کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن خالد جہنیؓ، حضرت أم حبیبہؓ، حضرت اوی بنت ائیسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابویبؓ کی روایتوں سے بھی مونی ہے، ان میں سے اکثر کی اسانید اگرچہ ضعیف اور مختلف ہیں، لیکن ان کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، دوسری طرف حضرت طلح بن علی کی حدیث کی مؤید صرف حضرت ابوامامہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عصمہ بن مالک خطمیؓ اور حضرت جبرئیلؓ کی روایات ہیں، ان میں سے حضرت جبرئیلؓ کی روایت پر کلام ہوا ہے، اور بقیہ روایات کے ضعف پر اتفاق ہے، لیکن حضرت امام اعظمؒ ابوحنیفہؒ نے مندرجہ ذیل وجوہات کی بنا پر حضرت طلح کی روایت کو ترجیح دی ہے،

① اگر حضرت ہمرہ کی روایت کو خستہ کر دیا جائے تو حضرت طلح کی روایت کو باکلیتہ چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سند آدھ بھی قابل استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلح کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ، ان عون لا یکنی للنسخ فکیف اذا لم یرون، لاء یحتمل ان ینکون المتقدم للندب والمتاخر لبدیان الجواز وبالکسح الاحتمال محتمل بالاستدلال، واما قولی غیر محتاج ایہ فائدہ لیکن التعلیق بیتہا بان الامر للاستحباب تنظیماً، والنسخ لبقی الوجوب فلا حاجۃ الی التبریح ویصح عندی ان الامر للاستحباب كما قال فی الدر المختار لیکن یندب للترجیح من الخلاف، لا یتا للام الم ذر مختار ج ۱ ص ۱۵۲ مع المختار، مرتب عنی عنہ رحمہ اللہ، لہذا نکات تخریج ابن ابی حاتم من طریق حسن الحلوانی عن عبد الصمد بن عبد الوارث عن ابیہ عن حسین بن اعلم عن یحییٰ بن ابی کثیر عن المنہاج بن عمر عن الزہری عن عروہ عن عائشہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرو فلیتوضأ، ثم قال قال ابی ہذا حدیث ضعیف لم یصحیح من الزہری وادخل بیہم رجلاً لیس بالمشہور ولا اعلم احاد روى عنہ الا یحییٰ الخ ۱۳

روایت کو اختیار کیا جاسے تو حضرت بسرو کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے استحباب پر
معمول کیا جاسکتا ہے، اور یہ کوئی تاویل بعید نہیں، کیونکہ خود امام شافعیؒ نے بھی وضو مست النار
اور وضو من لحوم الابل کے مسائل میں یہی توجیہ کی ہے، نیز خود حضرت بسروؒ کی روایت کے بعض
طرق ایسے ہیں جنہیں خود امام شافعیؒ بھی استحباب پر معمول کرتے ہیں، چنانچہ امام طبرانیؒ نے معجم کبیر
اور معجم اوسط میں ایک روایت اس طرح نقل کی ہے: ”عن بسرو بنت صفوان قالت
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من مسح ذكوره او انشيه او رغبه
(راى اصول فخر يه) فليتوضأ وضوءه للصلاة“، قال الهيثمي في مجمع الزوائد
(ج ۱ ص ۲۳۵) بعد ذكر هذا الحديث رجاله رجال الصحيح، اس میں اثنی عشر اور
رفیقین کے مس سے وضو کا حکم بالاتفاق استحباب ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں صراحت
فرمائی ہے، کہ مس الاثنی عشر سے وضو نہیں ٹوٹتا، خدا ہو جو ابکم فی مس الاثنی عشر الرفیقین
فہو جو ابنا فی مس الذکر،

بعض حضرات نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے مس الاثنی عشر والی روایت
کو نقل کر کے اسے ضعیف اور موقوف علی عروہ بن الزبیرؒ قرار دیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ
امام طبرانیؒ نے اس کو مضبوط سند سے ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ”رجالہ
رجال الصحيح“ علاوہ ازیں خود امام دارقطنیؒ نے اس روایت کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، اور
تعدہ طرق سے اُس کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے،

② حضرت طلق بن علیؒ کی روایت واضح ہے اس کے برخلاف حضرت بسروؒ کی حدیث
مبہم ہے، اس میں یہ واضح نہیں کہ وضو کا حکم مس بلا شہوت کی صورت میں ہے یا بلا شہوت
کی صورت میں، اور مس بلا حائل ہو گا یا بحائل، بحائل کی تفسیر امام شافعیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی
جس روایت سے اخذ کی ہے وہ یزید بن عبد الملک نوفلی سے مروی ہے، جو ضعیف ہے، کما
صرح بہ الہیثمی فی صحیح الزوائد، نیز اس میں بھی ابہام ہے کہ مس ذکر نفسہ ناقض ہے یا مس ذکر غیرہ
بھی، یہی وجہ ہے کہ ان تفصیلات میں قائلین و جوب و وضو کا شدید اختلاف ہوا ہے، اور قاضی
ابو بکر بن عسریؒ نے اس سلسلہ میں تقریباً چالیس اقوال نقل کئے ہیں،

③ یہ عجیب بات ہے کہ امام شافعیؒ نے مس الاثنی عشر والی روایت کو ناقض نہیں کہتے،
حالانکہ اس کی سند بھی صحیح ہے، اور مس دبر کو ناقض مانتے ہیں، جس کی تصریح کتاب الام

میں موجود ہے، حالانکہ اس کے متعلق مصنف عبدالرزاق میں سوائے حضرت عطاء کے قول کے کوئی ضعیف سی روایت بھی موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے مقابل مصنف عبدالرزاق^(۱) ہی میں حضرت قتادہ کا ایک اثر ہے، جس سے مس دربر کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعی عورت کے لئے مس فرج کو بھی ناقض کہتے ہیں، حالانکہ جتنی روایتوں میں مس فرج کا ذکر آیا ہے وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

(۴) تعارض احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلق کی حدیث راجح ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے، امام طحاوی نے تو یہ فرمایا ہے کہ وجوب وضو کا قول سوائے حضرت ابن عمر کے کسی اور سے ثابت نہیں، بعض حضرات نے حضرت ابو ہریرہ کا مسلک بھی اسی کے مطابق تسلیم کیا ہے، بہر حال اہل صحابہ کرام میں سے حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت عمار بن یاسر، حضرت حذیفہ، حضرت انس، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم وغیرہم سے اس سلسلہ میں ترک وضو ثابت ہے، ان حضرات کے آثار و اقوال موطا امام محمد، مصنف ابن ابی شیبہ اور اہل السنن وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں، اس کے برخلاف امام شافعی کی تائید میں صرف حضرت ابن عمر کا اثر ہے، اور اسے بھی احتیاب پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(۵) تعارض حدیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول و براز وغیرہ جو نجس امین ہیں ان کا مس کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہذا اعضاء مخصوصہ جن کا طہا ہونا متعلق علیہ ہے ان کا مس بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واکرم

بَابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنَ الْقِبْلَةِ

قبل بعض نساہہ ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ : وضوء من المرأة کا مسئلہ بھی معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے۔

اس سلسلہ میں صحیح اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ مس مرآة کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں، الا یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو، امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں انجسی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دو قول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں

ہے۔ البتہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مس یا حاکل ہو، امام مالک کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے، ایک یہ کہ کبیر ہو، دوسرے احمیہ ہو، یعنی محرم نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالثبوت ہو۔

امام احمد بن حنبل سے علامہ ابن قدام نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔

ان حضرات کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیت قرآنی "اولمستمن النساء" سے ہے، اور وہ اس کو لمس بالید پر محمول کرتے ہیں، اور اس کے لئے تمیز اور کسائی کی قراءت "اولمستمن" سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے، نیز وہ ابن مسعود اور ابن عمر کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

اس کے مقابلہ میں عدم وجوب وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں:-

(۱) حضرت عائشہ کی حدیث باب "ان النسی صلی اللہ علیہ وسلم قتل بعض نسانہ ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم يتوضأ" اس کی سند پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

(۲) صحیح بخاری (۱) اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرت ﷺ کے سامنے لیٹ رہی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے نذر فرماتے، تو میں اپنے پاؤں بنا لیتی" اس کے جواب میں حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ یہ مس بحاکم تھا، تکلیف محض ہے۔

(۳) سنن نسائی میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے "عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت ان كان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی وانی لمعترضہ بین یدیه اعترض الجنازة حتی اذا اراد ان یوتر مسنی برجلہ" (نسائی جلد ۱، ص ۳۸، ترک الوضوء من مس الرجل امراته من غیر شہوة)

(۴) حضرت عائشہ کی حدیث سے صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۹۲) باب ما یسأل فی الركوع والسجود میں روایت ہے۔ "عن عائشة قالت فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلة من الفرائش فالتمسته فوقعت یدی علی بطن قدمه وهو فی المسجد وهما منصوبتان وهو یقول "اللهم انی اعوذ برضاک من سخطک"۔

(۵) علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (جلد ۱، ص ۲۴۷) باب فیمن قتل اولامس میں جمع بطرفانی اوسط کے حوالہ سے حضرت ابو مسعود انصاری کی روایت نقل کی ہے "ان رجلا اقبل الی الصلوٰۃ

فاستقبلته امرأته فأكبت عليها فقتلها فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذکر ذلك له فلم ينهه و اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو حدیث میں ہیں، لیکن دوسری احادیث کی موجودگی میں یہ بات قطعاً مضرب نہیں،

⑥ مجملہ طبری اوسط میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل شمس یخرج الی الصلوة ولا یحدث وضوءاً" اس کی سند میں ایک راوی یزید بن سنان الرادوی ہیں، جنہیں امام حسد، یحییٰ بن معین اور ابن المدینی نے ضعیف کہا ہے، لیکن امام بخاری، ابوحاتم اور مروان بن معاویہ نے ان کی توثیق کی ہے، بہر حال ان کثیر روایات کی موجودگی میں حنفیہ کا مسلک ارجح ہے،

جہاں تک شوافع وغیرہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اولاً "النساء" جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تمیم کا بیان ہے، اور بتلایہ مقصود ہے کہ تمیم حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں سے ہو سکتا ہے، "أَدْجَاءُ أَحَدًا وَمِنْكُمْ وَمَنْ أَلْفَاظُ" سے حدیث اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدیث اکبر کے لئے "أَدْ لَسْتُمْ" کے کئی الفاظ استعمال کئے گئے، اگر "أَدْ لَسْتُمْ" کو بھی حدیث اصغر پر محمول کر لیا گیا تو یہ آیت حدیث اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی، نیز "لَسْتُمْ" باب مفاعلہ سے ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرت فاحشہ ہی میں ہو سکتی ہے، یہی وہ قرارت جس میں "لَسْتُمْ" آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر پر وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کے مستنبط میں دوسری آیت "وَلَنْ مَلَائِكَتُهُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ" کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے، "مَسَّ بِالْيَدِ" مراد نہیں، لہذا جس طرح لفظ "مَسَّ" جماع سے کنایہ ہو سکتا ہے لفظ "مَسَّ" بھی ہو سکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو ترکہ لفظوں میں اس پر دلالت کرتی ہیں جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار سے استدلال کا تعلق ہو تو اقول تو ان کی سندیں قوی نہیں، دوسرے احادیث صحیحہ اور صحیحہ کے معارض ہو کی بنا پر قابل استدلال نہیں، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر ملا مس یا لمس سے مراد مس بالید ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں کوئی ایک واقعہ تو ایسا ملنا چاہی کہ تھا جس میں آپ نے مس امرأۃ کی بنا پر وضو کیا ہو یا اس کا حکم دیا ہو، حالانکہ پورے ذخیرہ احادیث

میں ایسی ضعیف سی روایت بھی نہیں ملتی،

لأنه لا يصح عندهم لحال الاسناد، اس جملہ سے امام ترمذیؒ کا مقصود حدیث باب کی تضعیف ہے، اسی کی تائید میں انہوں نے یحییٰ بن سعید القطانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے، "ھو شبه لاشیء" لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور یحییٰ بن سعید القطانؒ یاد و سر محمدؐ بن نے جو اس کی تضعیف کی ہے اس کی بنیاد درست نہیں، اور یہ بات اُن اعتراضات کو دیکھ کر واضح ہو جاتی ہے، جو اس حدیث پر وارد کئے گئے ہیں،

در اصل یہ حدیث دو طریقوں سے مروی ہے، ایک عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃؓ اور دوسرے "ابوررق عن ابراہیم التیمی عن عائشۃؓ" ان دونوں طریق پر اعتراضات کئے گئے ہیں، تیمی کی روایت پر بحث آگے آئے گی،

عروہ کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر نہیں، بلکہ عروہ المزنی ہیں، اور عروہ المزنی مجہول ہیں، اور عروہ سے عروہ المزنی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے اسی کا ایک دوسرا طریق اس طرح نقل کیا ہے: "حدثنا ابراہیم بن مخلد الطالقانی قال ثنا عبد الرحمن بن مغراء قال ثنا الاعمش قال ثنا اصحاب لنا عن عروۃ المزنی عن عائشۃؓ بهذا الحدیث" اس میں عروہ کے ساتھ مزنی کی تصریح موجود ہے، نیز امام ابو داؤدؒ ہی نے سفیان ثوریؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: "قال ما حدثنا حبیب الاعمش عن عروۃ المزنی" (یعنی لم یحدث عن عروۃ بن الزبیر شیء)، یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ حدیث باب میں عروہ مزنی مراد نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ابو داؤدؒ کے اس طریق کا تعلق ہے جس میں مزنی کی صراحت موجود ہے اس کی سند انتہائی کمزور ہے، اول تو اس کا راوی عبد الرحمن بن مغراء ہے جس کا ضعف مسلم ہے، اس کے بارے میں یحییٰ بن یعیس فرماتے ہیں: "لہ صدۃ مائۃ حدیث یرویھا عن الاعمش ترکناھا لہم لیکن بذالک" دوسرے محدثین سے بھی اس کی تضعیف منقول ہے، نیز اس حدیث میں اعمش کے اساتذہ "اصحاب لنا" مجہول ہیں، لہذا اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، رہا سفیان ثوریؒ کا قول سواؤل تو امام ابو داؤدؒ نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے، دوسرے خود امام ابو داؤدؒ ہی نے آگے اس کی تردید کر دی، چنانچہ فرماتے ہیں: "وقد ردی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ ابن الزبیر عن عائشۃؓ حدیثاً صحیحاً: اس سے

امام ابو داؤد نے وہ روایت مراد لی ہے جو امام ترمذی نے ابواب الدعوات میں روایت کی ہے: "انه عليه السلام كان يقول اللهم عافني في جسدی وعافني في بصري" "سواء الترمذی (۲۱۲) باب (۲) (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء في جامع الدعوات"۔ بہر حال مذکورہ حدیث کو امام ابو داؤد نے صحیح مترادف کے سفیان ثوری کے قول کی تردید کر دی ہے، کہ حبیب بن ابی ثابت کی کوئی روایت عروہ بن الزبیر سے ثابت نہیں، حقیقت یہ ہے کہ سفیان ثوری کے اس قول کی اول تو کوئی سند نہیں، ثانیاً اگر یہ قول ثابت بھی ہو تو ان کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہوگا، لیکن عدم علم، علم عدم کو مستلزم نہیں ہوتا، چنانچہ حضرت مولانا سہارنپوری نے "بذل الجبود" میں چار صحیح روایتیں نقل کی ہیں جو حبیب بن ابی ثابت کے واسطے سے عروہ بن الزبیر سے مروی ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ حبیب بن ثابت کا عروہ بن الزبیر سے روایت کرنا مستبعد نہیں،

واقعہ یہ ہے کہ حدیث باب کی سند میں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر ہیں مذکورہ المزی، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

① ابن ماجہ میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ مروی ہے محمد ثنا ابو بکر بن ابی شیبہ و علی بن محمد قالا ثنا وکیع ثنا عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ بن الزبیر عن عائشةؓ، اس سند میں عروہ کے ساتھ ابن الزبیر کی تصریح موجود ہے، اس کی سند بھی تمام تر ثقافت پر مبنی ہے،

② سنن دارقطنی، مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس حدیث کے متعدد طرق آئے ہیں، جن میں سے بعض میں ابن الزبیر اور بعض میں ابن اسما کی تصریح موجود ہے،

③ محدثین کا معمول اور عرف یہ ہے کہ جب وہ لفظ عروہ مطلقاً بولتے ہیں تو اس سے مراد عروہ بن الزبیر ہی لیتے ہیں،

④ اس حدیث کے آخر میں حضرت عائشہؓ سے خطاب کرتے ہوئے حضرت عروہ نے کہا "من حی اقرانتہ" اس پر حضرت عائشہؓ ہنس پڑیں، یہ ایک بے تکلفی کا جملہ ہے جو عروہ بن الزبیر ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، کسی اجنبی سے اس کے صادر ہونے کی امید نہیں، بہر حال ان دلائل کی موجودگی میں یہ بات ناقابل تردید ہے کہ اس حدیث کے راوی عروہ بن الزبیر ہیں،

دوسرا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر عروہ سے مراد ابن الزبیر ہی ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ امام دارقطنی کا یہ اعتراض بالکل بے بنیاد ہے، جب دونوں طریقوں کے تمام راوی ثقہ ہیں، اور خود امام دارقطنی کے اعتراض کے مطابق ان میں القطاع بھی نہیں پایا جاتا تو پھر راویوں پر شبہ کرنا ذخیرۂ احادیث سے اعتماد کو اٹھا دینا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ ”قبلہ اولم یتوصاً“ اور ”قبلہ اولم وھو صاعتم“ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں اور دونوں اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔

واللہ اعلم

دیکھیں یصح عن الثبتي صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذا الباب صحیح یہ جملہ بھی امام ترمذی نے اپنے علم اور اجتہاد کے مطابق فرمادیا ہے، درند بخاری اور مسلم وغیرہ کی روایتیں اسی باب سے متعلق ہیں، اور بلاشبہ صحیح ہیں، نیز حدیث باب پر وارد ہونے والے اعتراضات کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض اس کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی تعدد طرق کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، چنانچہ مبارک پوری نے ”تحفة الاحوذی“ میں تسلیم کیا ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث قابل ہستدلال ہے، اسی لئے مبارک پوری ہیئت بہت سے علماء اہل حدیث نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کی ہے، واللہ اعلم وعلیہ السلام والحمد للہ

ایک اعتراض اور اس کا جواب :-

بعض منکرین حدیث اور محمد بن حدیث باب عن عائشة ان الثبتي صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ اولم یتوصاً اور ان جیسی دوسری احادیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ازواج مطہرات نے اپنی نجی زندگی کے متعلق ایسی باتیں لوگوں کے سامنے کیوں بیان نہ کیں، جو ایک عام عورت بھی بیان کرتے ہوئے شرماتی ہے، لیکن مفسدین کا یہ اعتراض باطل محض اور مزاح دین سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے، کیونکہ ازواج مطہرات پر شرفا یہ ذمہ داری عائد ہوتی تھی، اور ان کافرین منصبی یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے وہ پہلو لوگوں کے سامنے تعلیماً بیان کریں جن کا علم

سے چنانچہ امام ابو زرعی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ابن ابی حاتم نے بھی ”مسئل ابو زرعی عن اوصیاء من القبلة فقال ان لم یبع حدیث عائشة قلت بہ دلیل الحدیث ج ۱ ص ۴۸ رقم ۱۱۰“ و قد ذکرنا علماء السنن (ج ۱ ص ۸۴ و ۱۸۵) حدیثاً بواسطۃ الدارقطنی و ہو جامع نکلا الامم (داعی قبلہ اولم یتوصاً) و قبلہ اولم ہو صاعتم عن علی بن عبد العزیز اور ان عن عامر بن علی عن ابی اویس حدیثی ہشام بن عسرة عن ابیہ عن عائشة انہا قول ابن عمر ”فی القبلة اوصیاء“ فقالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبلہ ہو صاعتم ثم لایتوصاً، ۱۲

ان کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہو سکتا تا کہ گھریلو زندگی سے متعلق دین کے احکام اور سنیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے آسکیں، ازواجِ مطہرات نے اس تعلیم و تعلم میں نام نہاد حیا کو کبھی آڑے آنے نہیں دیا، اگر خدا نخواستہ وہ ایسا کرتیں تو شریعت کے بہت سے احکام پروردہِ خفا میں رہ جاتے، حیا، بیشک جزو ایمان ہے لیکن یہ اس وقت تک مستحسن ہے جب تک وہ کسی شرعی یا طبعی ضرورت میں رکاوٹ نہ بنے، لیکن تعلیم و تبلیغ اور ضرورت کے وقت حیا کا بہاد قطعاً غیر معقول ہے، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّجَسِ وَالرَّعَابِ؛

قَاءَ فَتَوَضَّأَ، قے اور رُعَات سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصہ سے خارج ہو وہ ناقض وضو ہے، خواہ خروج نجاست عادتاً ہو یا خواہ بیماری کی وجہ سے، یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاق کا، اس کے برعکس امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقض ہوتا ہے جو خود بھی معتاد ہو اور اس کا مخرج بھی معتاد ہو، جیسے بول و براز، لہذا قے، رُعَات اور خون ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج معتاد نہیں، اور اگر سبیلین سے بول و براز منی، مدی و دی اور یرع کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ مخرج تو معتاد ہے لیکن خارج معتاد نہیں، البتہ دم استحاضہ اگرچہ خارج غیر معتاد ہے لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے لیکن وہ امر تعبثی کے طور پر اس کو ناقض وضو مانتے ہیں، امام شافعی کے نزدیک مخرج کا معتاد ہونا تو ضروری ہے، لیکن خارج کا معتاد ہونا ضروری نہیں لہذا اگر سبیلین سے غیر معتاد یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے، لہذا غیر سبیلین سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے نہ شافعیہ کے نزدیک، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

① حضرت ابوالدرداء کی حدیث باب "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت ذلك له فقال صدق انما صيبت له وضوءه" امام ترمذی نے اس روایت کا جو طریق نقل کیا ہے وہ حسین المعلم سے مروی ہے، اور صحیح ہے جبکہ بعض دوسرے طرق میں اضطرابات پائے جاتے ہیں، لیکن

یہ طریق بلاشبہ قابل استدلال ہے، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں ”وقد جرد حسین المعلو
 هذا ائحد یث وحد یث حسین اصح شیء فی هذا الباب“

شواہخ نے اس حدیث پر دو اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ ”قاء فتوحاً“ میں ”ت“ سببیت
 کے لئے نہیں ہے، بلکہ مطلق تعقیب کے لئے ہے، اور یہ ممکن ہے کہ آپ نے کسی اور حدیث کی بنا پر
 وضو فرمایا ہو لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے رقی کے فوراً بعد وضو کا ذکر کرنا دلائل
 کو باہر کرادی گئے کہ وضو کا سبب قرار دینا چاہتا ہے اس لئے اس احتمال ناشی من غیر دلیل کا
 کوئی اعتبار نہیں،

دوسرا اعتراض بعض شواہخ نے یہ کیا ہے کہ دراصل یہ حدیث ”قاء فافطر“ تھی، کسی راوی
 سے دویم ہوا اور اس نے ”قاء فتوحاً“ روایت کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مستدرک حاکم ص ۲۲۶
 باب الاقطار من الفتح میں حسین لعلم ہی کی روایت سے حضرت ابو الدرداء اور حضرت ثوبان
 کی یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاء فافطر فاقیت
 ثوبان فی مسجد دمشق فذکر کت ذل لہ لہ فقال صدق انا صبت لہ وضوءاً و
 اس کا جواب یہ ہے کہ جب روایت کی سند کا صحیح ہونا معلوم ہو گیا تو اس کے بعد وہم کی بدگمانی
 کسی طرح درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں، ”قاء فافطر“ بھی
 اور ”قاء فتوحاً“ بھی، واللہ اعلم ان یقال ان الحدیث مشتمل علی کلا اللفظین لان
 تمام الحدیث فی مسند احمد ۶۳ ص ۳۲۹ عن ابی الدرداء قال استقا رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فافطر فاتی بماء فتوحاً“ علاوہ ازیں اگر صرف ”فافطر“ وال
 ہی روایت لی جائے تب بھی ہمارا استدلال اس حدیث میں حضرت ثوبان کے اس جملہ سے پورا
 ہو جاتا ہے، ”انا صبت لہ وضوءاً“

⑤ صاحب ہدایہ نے خفیہ کی دلیل میں ایک قول حدیث مرفوعہ پیش کی ہے، ”الوضوء
 من کل دم سائل“ علامہ جمال الدین زبیلی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت تمیم داری اور حضرت
 زید بن ثابت سے مروی ہے، تمیم داری کی روایت کی تخریج امام دارقطنی نے کی ہے اور وہ یزید
 بن خالد عن یزید بن محمد بن عمرو بن عبد العزیز عن تمیم الداری کے طریق سے

مردی ہے، لیکن یہ طریق بقول امام دارقطنی ضعیف ہے، ایک تو اس نے کبیر بن یزید بن خالد اور یزید بن محمد دونوں مجہول ہیں، دوسرے اس نے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کا سماع حضرت تمیم داری سے نہیں، اور حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت کی تخریج حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں کی ہے، اس روایت کی سند پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ایک راوی احمد بن شریح آئے ہیں، جنہیں ضعیف کہا گیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے، کہ خود حافظ ابن عدیؒ نے اُن کے بارے میں فیصلہ لکھا ہے کہ احمد بن شریح اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن چونکہ وہ ہمیشہ لکھکر روایت کیا کرتے تھے اس لئے محدثین نے انہیں قابل استدلال سمجھا ہے، چنانچہ کئی ایک حضرات نے اُن کی توثیق بھی کی ہے، لہذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے، اور کم از کم حسن ضروری ہے، پھر اس روایت کی تحسین سے حضرت تمیم داری کی روایت کو بھی تقویت حاصل ہو جاتی ہے،

(۳) ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے: "قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصابه قى او رءاف او ذنس او مذى فليمنصرف فليدثر بضم ليمين على صلواته وهو فى ذلك لا يكلم" (ابن ماجہ، کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء فى المناء على الصلوٰۃ) اس حدیث کی سند پر مفصل کلام "باب ماجاء لايقبل صلوة بغير طهور" میں گذر چکا ہے فلیراجع "

(۴) تقریباً تمام کتب صحاح میں حضرت فاطمہ بنت ابی جہش کا واقعہ مذکور ہے، "عن عائشة قالت جاءت فاطمة بنت ابی جہش الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله انى امرأه امتعاض فلا المهر اذام الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليمنست بالهية فاذا اقبلت العيضة فذمى الصلوة واذا ادبرت فاغسل عناقك الزهر وصلی، اس حدیث کے اہم معانی و اہم طریق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں؟ توضیح لکل صلوة حتى یجعی ذلک الوقت" (رہدۃ الترمذی فی باب فی المستحاضة) اس میں وضو کے حکم

طہ و ذکر فی الاعمال سنہ ۱۱۵۲ھ قال فی السعایہ یزید بن خالد و یزید بن محمد قد اختلفت فیہما وقد وثقوه كما فی الکاشف للذہبی (جامع الامثال شیخناہں ۱۱) قلت (ای الصلوة العشاء) وہ ہو معتضن بالذی قبلہ ارفع قول الدرارقطنی بالجہانہ بتوثیق فرہ ذاق الجہول لایوثق وعدم سماع عمر بن عبدالعزیز الخلیفة الراشد من تیمم الیہ بنا فان اللفظ عی فی القرن الثانی والثالث لیس بعلة عندنا لایستمر ارسال مثل عمر " (دارقطنی)

کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ آنماذ لک عرق یعنی یہ رگ سے نکلنے والا خون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم ناقص وضو ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلقاً نقل کیا ہے۔

ذات الرقاع فرمیں رجل یسہم فنزله الدم فوکم ومجد ومضی فی مسلوته،

اس واقعہ کی تفصیل امام ابو داؤدؒ نے سننہ روایت کی ہے، یہ صحابی جنہیں تیرنگا تھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے، جنہیں کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کی تقریر ثابت نہیں، اور بغیر آپؐ کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل محبت نہیں ہو سکتا، پھر اگر اس حدیث سے عدم انتقاض وہ منہ پر استدلال کیا جا سکتا ہے تو اس سے خون کی

طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے، اس لئے کہ ابو داؤد کی تصریح کے مطابق ان کو مین تیر لگے تھے، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ ان کے کپڑے خون سے ملوث نہ ہوتے ہوں، اور بعض شافعیہ کا

یہ کہنا محکمہ بارہ ہے کہ خون دھار کی شکل میں نکل کر سیدھا زمین پر گرے اور کپڑوں کو نہیں لگا، شافعیہ کی اس تاویل کی تردید ابو داؤد میں ثنارہی العاجری ما بابل انصاری من الاماء کے الفاظ

سے بھی ہوجاتی ہے، ہر حال ضماہو جو ایک دم عن نجاسة الدم فهو جو اینا عن انتقاض الموضوع، خیرہ جو اب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور

تلاوت قرآن کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ یا تو انہیں خون نکلنے کا پتہ ہی نہ چلا یا چلا بھی تو غلبہ لذت کی وجہ سے نماز توڑ سکے، یہ غلبہ حال اور استرخائی کی کیفیت تھی، جس سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط

نہیں کیا جا سکتا، اس کی تائید ابو داؤد میں ان الفاظ سے ہوتی ہے: قال ان تت فی سرة القوم عاقلہ احب ان اتساحا علاہ ازہر شافعیہ مذکورہ دلائل ان پر یہاں مزید قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتے ہیں جنہیں اس واقعہ پر قرآن میں کیا جا

شواہد کا دوسرا استدلال صحابہ و تابعین کے بعض آثار سے ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے صحیح میں

ابن ابی اوفیؓ ابن عمرؓ اور طاہرؓ وغیرہ کے آثار تعلقاً ذکر کئے ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہؓ و تابعینؓ کے آثار دونوں جانب ہیں، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے معنی میں دونوں قسم کے آثار جمع کر دیے

ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت حسن بصریؒ اور مجاہد وغیرہ انتقاض وضو کے قائل تھے، لہذا محض ایک طرفہ آثار سے استدلال نہیں ہو سکتا، نیز عدم انتقاض وضو

یردال آثار میں سے بیشتر میں یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ وہ حالت عذر پر مجبور ہیں، اور پھر سب سے بڑھ کر

یہ کہ صحابہ و تابعین کے آثار ان احادیث مرفوعہ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتے جو حنفیہ کا مستدل ہیں، شافعیہ کا ایک مستدل بخاری میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے، کہ ما زال المساکین یصلون فی جراحاتہم، اس کا جواب یہ کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے: اِنَّهٗ كَانَ لَا يَرَى الْوَضُوءَ مِنَ الدَّمِ الْاِمَّا كَانَ مَسْخُوْلًا ۚ وَ اِنَّهٗ اعْلَمَ وَعَلِمَ اَنْتُمْ وَاخْلَسَ

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

وقد رأى بعض اهل العلم الوضوء بالنبيذ، نبیذ کی تین قسمیں ہیں،

- ① غیر مطبوخ غیر مسکر غیر متغیر غیر حلو رقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے،
 - ② مطبوخ مسکر غلیظ، جس کی رقت و سیلان ختم ہو گئی ہو، اس سے باتفاق وضو ناجائز ہے
 - ③ حلو رقیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول ہیں
- (۱) وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور چہرہ کا مسک ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے

(۲) وضو متعین ہے، اور تیمم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوریؒ کا مسلک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے،

(۳) امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کر لے بعد میں تیمم بھی کرے، امام عظیم ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے،

(۴) وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے، یہ امام اسحاق بن راہویکی مسلک ہے علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، لہذا اب نبیذ سے عدم وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ، علامہ ابن نجیمؒ اور قاضی خاںؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اگرچہ علامہ شامیؒ کو اس پر اعتراض ہے اور انہوں نے البحر الرائق کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ منفی بہ قول متون کی روایت ہونی چاہئے، اور اس میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، لیکن چہو حنفیہ متاخرین عدم جواز کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں،

بالخصوص اس لئے کہ اس کی طرف امام صاحب کا رجوع ثابت ہے،

حدیث باب یعنی عن عبد اللہ بن مسعود قال سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فی اذنتک؟ قلت نبین فقال تسرة طيبة وما وطهور، حضرت سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہ کے قول اول کی مستدل ہے، لیکن امام ترمذی اور جہور محدثین اسے ناقابل استدلال کہتے ہیں، کیونکہ اس کا مدار ابو زبیر پر ہے، جو مجهول ہیں، بعض حنفیہ نے ضعف حدیث کا اعتراض رفع کر کے حدیث کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ توجیہات مختلفہ سے خالی نہیں، اور جب امام صاحب کا جہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے تو پھر ان پر تکلف جوابات کی چنداں ضرورت نہیں، اس لئے امام طحاوی اور علامہ زبلی جیسے حنفی محدثین نے بھی اس حدیث کے ضعف کو تسلیم کیا ہے، واللہ اعلم.

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّعٍ

ان رجلا سلموا على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسير فلهم يرد عليه، امام ترمذی نے ترجمہ اس بات پر قائم کیا ہے کہ بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، لیکن وہ اس باب میں جو حدیث لائے ہیں، وہ صرف پیشاب کے وقت ترکِ سلام کی ہے، اس لئے بظاہر حدیث باب سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا، اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت امام ترمذی نے یہ ترجمہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے نہیں بلکہ حضرت ہاجر بن قنفذ کی روایت سے ثابت کیا ہے، جس کا حوالہ دینی الباب کے عنوان کے تحت موجود ہے، حضرت ہاجر بن قنفذ کی یہ حدیث نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ میں مروی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "انه سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسير فلم يرد عليه لسلام حتى توافدا لوقفا آخره عليه" لہذا اس حدیث سے ترجمہ الباب ثابت ہو جاتا ہے،

حنفیہ کے نزدیک تقضا، حاجت وغیرہ کے وقت سلام کرنا اور جواب دینا دونوں مکروہ ہیں اس کے علاوہ علامہ شامی نے تقریباً سترہ مواقع ایسے لکھے ہیں جن میں سلام مکروہ ہے، البتہ احناف کے نزدیک حالتِ حدیث میں سلام مکروہ نہیں، اگر اہمیت پہلے تھی بعد میں اس کی اجازت ہو گئی، حضرت ہاجر بن قنفذ کی روایت میں آپس نے وضو کر کے جواب دیا تو یہ استہباب پر محمول ہو

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّعٍ

لَهُ الْفَلْظُ لِنَسَائِي رَج ۱۵ ا ۱۶۰ باب في السلام بعد الوضوء، وانظر سنن ابى داؤد راج ۱ ص ۴۴ باب في الرجل يرد السلام وهو يبول

چنانچہ ردِّ سلام کے لئے اگر کوئی شخص وغیر یا تم کا ہستام کرے تو یہ مستحب ہے،
 حاتم بول دیا: "ابن جریب نے حضرت عائشہؓ کی روایت سے کہ "کان رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ عزوجل علی کل حیوانہ سے کوئی تعارض نہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا
 یہ ارشاد یاد کر قلبی پر محمول ہے یا اذکارِ موقتہ پر، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورَةِ الْكَلْبِ

یضمل الانشاء اذا دلغ فيه الكلب، ولغ باب فتح سے ہے، ولوغ کے معنی پینا
 کتے کا کسی مائع چیز میں منہ ڈال کر زبان کو حرکت دینا چاہے پئے یا نہ پئے، اور اس کے کھانے
 کے لئے "لحس" اور زغالی برتن کو چاٹنے کے لئے "لعن" کے الفاظ مستعمل ہیں، یہاں ولوغ سے
 مراد مطلق منہ ڈالنا ہے جس میں "لحس" اور "لعن" بھی شامل ہیں،

سبح مرات، سورہ کلب کے بارے میں فقہاء کا یہ اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک
 اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے، جمہور کے نزدیک
 سورہ کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب صحیح مسلم میں "باب حکم
 ولوغ الكلب" کے تحت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، "قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم طهور اناء احدكم اذا دلغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب"
 اس میں "ان يغسله" کے الفاظ بتلا ہے ہیں کہ حکم غسل تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی
 ہوتی ہے جو نجس ہو، لہذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے،

پھر طریقہ تطہیر میں اختلاف ہی، حابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیح یعنی سات
 مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالکؒ بھی امر تعبدی کے طور پر تسبیح کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک تثلیث کافی ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو متعدد طرق سے
 مروی ہے، اور صحیح ہے،

حقیقہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے جو حافظ ابن عدی نے

"الکامل" میں ذکر کی ہے، "عن الحسين بن علي الكلابي ثنا اسحق الاثرقي ثنا
 عبد الملك بن عطاء عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذا دلغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات" اس پر شافعی نے

لہ سفینۃ اذکار ص ۱۳۱ باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر ص ۱۲۷ اخرجه الزیلعی ص ۱۳۱، والعینی فی العروة الوثقی ص ۱۲۷

یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مد اور کراہیسی پر ہے، اول تو یہ حکم فیہ ہیں کیونکہ امام احمد نے ان پر جرح کی ہے، دوسرے یہ اس روایت میں مشرف ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، کیونکہ تمام ثقات حضرت ابو ہریرہؓ سے تسبیح نقل کرتے ہیں، اور یہ ان کے خلاف تالیف کے راوی ہیں، لہذا ان کی یہ روایت منکر ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ کراہیسی حدیث کے امام ہیں، اور امام بخاریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے استاذ ہیں، خود امام احمد نے ان کے بارے میں فرمایا: "لہ اخبار کثیرہ وہ حافظہا" حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، "صدوق فاضل" (تقریب ص ۴۱) ان پر سوائے امام احمد کے کسی نے طعن نہیں کیا، اور جہاں تک ان کی جرح کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ حنفی لشرآن میں ایک مرتبہ انھوں نے مؤہم الفاظ استعمال کر کے اپنی جان بچائی تھی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی سبب جرح نہیں، کیونکہ یہ عمل امام بخاریؒ سے بھی ثابت ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے "لفظی بالقرآن مخلوق" کہہ کر اپنی جان بچوائی تھی رکما لفظہ الشیخ تقی الدین ابن دقین العید، اسی وجہ سے امام زہریؒ نے امام بخاریؒ پر جرح کی تھی جسے کسی نے قبول نہیں کیا، علاوہ ازیں اسی قسم کی تاویل خود امام شافعیؒ سے بھی ثابت ہے، کما زکروہ ابن کثیرؒ فی المعارف، لہذا محض اتنی بات کراہیسی کی حدیث کو رد کرنے کا سبب نہیں بن سکتی، چنانچہ خود حافظ ابن عدیؒ نے "اکامل" میں ان کی یہ حدیث روایت کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: "لہ یرفعہ غیر الکرابیسی والکرابیسی لم اجد لہ حدیثاً منکرًا تھیرھذا" اس سے پتہ چلا کہ ان کے نزدیک کراہیسی کی احادیث مقبول ہیں، اور حافظ ابن عدیؒ کا اس حدیث کو منکر کہنا سوردہ انصاف سے بعید ہے، کیونکہ منکر اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ضعیف راوی نے فخر کی مخالفت کی ہو، اور جب کراہیسی کا لفظ ہونا ثابت ہو گیا تو ان کی حدیث کو منکر نہیں کہا جاسکتا، ہاں شاذ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہاں ایک ثقہ و دو سکر ثقات کی مخالفت کر رہا ہے، اور حدیث شاذ کے قبول کرنے یا رد کرنے میں محدثین کا مشہور اختلاف ہے، محققین کا کہنا یہ ہے کہ شذوذ صحت کے منافی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا راوی بھی ثقہ ہوتا ہے، علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" کے مقدمہ میں حافظ بخاریؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے اس کو ثابت کیا ہے، ان کی پوری بحث سے قولِ فصل یہ نکلتا ہے کہ شذوذ صحت کے منافی تو نہیں، البتہ اس کی وجہ سے روایت میں توقع کیا جائے گا، اگر دو سکر قرائن اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں تو اسے

قبول کر لیا جائے گا، ورنہ روکر دیا جائے گا، اور کراہیسی کی اس روایت کی صحت کے متعدد قرآن موجود ہیں،

① سنن دارقطنی میں حضرت عطاء بن یسار کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر ہے، اذ اولغ الکلب فی الاناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات «واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیث تبسیع کے راوی ہیں، لہذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تبسیع کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے،

امام دارقطنیؒ نے اذلاً اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت عبد الملک کا تفرہ ہے، لیکن یہ اعتراض چنداں قابل توجہ نہیں، کیونکہ عبد الملک با تفاق فقہ ہیں، اور ثقہ کا تفرہ مضر نہیں ہوتا،

دوسرا اعتراض امام دارقطنیؒ نے یہ کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے اس اثر میں متناً اضطراب ہے، بعض روایات میں یہ ان کا قول تھا، کما فی الروایۃ المذكورۃ، اور بعض میں ان کا عمل رچنا ہے، دارقطنی ہی میں ایک روایت ان سے اس طرح مروی ہے، عن ابی ہریرۃ انه کان اذا اولغ الکلب فی الاناء اھراقه وغسله ثلاث مرات، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی اضطراب نہیں بلکہ دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے، کہ انھوں نے تثلیث پر عمل بھی کیا ہو، اور اس کے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہو،

ایک اعتراض اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ بھی کیا جاتا ہے کہ العبرۃ بما روئی لا بما راوی کے قاعدہ سے اعتبار حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا ہوگا، نہ کہ فتویٰ کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فتویٰ کراہیسی کی روایت کے مطابق ہے، اس لئے یہاں یہ قاعدہ غیر متعلق ہے، چوتھا اعتراض حافظ ابن حجر نے کیا ہے، اور وہ یہ کہ دارقطنی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک دوسرا فتویٰ تبسیع کا بھی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تثلیث کے فتویٰ کو وجوب پر اور تبسیع کے فتویٰ کو استحباب پر معمول کیا جائے گا، تاکہ دونوں میں تعارض نہ ہو،

② سنن دارقطنی ہی میں ثنا جعفر بن محمد بن نصیر بن الحسن بن علی

۱۲۷ ج ۱ ص ۲۲، طبع مطبع الغاروقی دہلی، باب ذی لوز الکلب فی الاناء، ۲۰۵ حوالہ بالا ص ۲۵، ۱۲
 ۱۲۸ ثنا الحاملی نا حجاج بن اشعث نا عمار نا مسامد بن زید عن ابی ہریرۃ عن محمد بن ابی ہریرۃ فی الکلب یلغ فی الاناء قال
 بہراق ویغسل سیح مرات «سیح موقوف (سنن الدارقطنی ج ۱ ص ۲۲) از مرتب

المعمری ناہد الوہاب بن ضحاک نا سہیل بن عیاش عن ہشام بن عروف عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکلب یلغ فی الاناء انہ یغسل ثلاثا او خمساً او سبعاً وادار قطنی ج ۱ ص ۶۵ رقم ۵۷) یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، لیکن کراہی کی مذکورہ بالا روایت کی تائید کے لئے کافی ہے،

(۲) مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۹۷) میں حضرت عطاء بن یسار کا فتویٰ موجود ہے، جس میں انھوں نے عین مرتبہ کی بھی اجازت دی ہے، عن ابن جریج قال قلت لعطاء کما یغسل الاناء الذی یلغ فیہ الکلب؟ قال کل ذلک سمعت سبعاً وثماناً وثلاثاً مرّات، واضح رہے کہ حضرت عطاء حدیث تسبیح کے بھی راوی ہیں، اگر تسبیح کا حکم وجوب کے لئے ہوتا تو وہ اس کے خلاف کی ہرگز اجازت نہ دیتے،

(۳) اگر تسبیح کی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو کراہی کی روایت کو جو سنداً صحیح ہے بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور اس کو شکیا کر کیا جائے تو روایات تسبیح پر بھی عمل ہو سکتا ہے، کہ انھیں احتیاب پر محمول کیا جائے اور بقول صاحب بحر امام ابو حنیفہؒ بھی تسبیح کے احتیاب کے قائل تھے،

(۴) اگر احتمال نسخ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو کراہی کی روایت راجح ہے، کیونکہ کلاب کے معاملہ میں احکام شریعت تدریجاً تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن المغفل کی روایت ہے، قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقتل الکلاب ثم قال ما بالہم دیال الکلاب! ثم رخص فی کلب الصيد وکلب الغنم وقال اذا ولغ الکلب فی الاناء فاغسلوہ سبع مرّات وغفرہ الشامنة بالتواب (مسلم ج ۱ باب حکم ولوغ الکلب، ص ۱۳۷) اس روایت کا سیاق یہ بتاتا ہے کہ تسبیح کا حکم بھی تشدید فی امر الکلاب کے سلسلہ کی ایک کڑی تھی، اور یہ قویٰ قیاس ہے، کہ شروع میں تسبیح کا حکم وجوب کے لئے ہو اور بعد میں صرف احتیاب باقی رہ گیا ہو، جیسا کہ روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے،

(۵) قیاس سے بھی کراہی کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیح واجب نہ ہو، کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور استہتاز بھی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز جن مرتبہ دھو لے سے

لہ فی نسوۃ الطہج الفاروقی (ج ۱ ص ۲۲)، لہ امام ذہری کے اثر سے بھی کراہی کی تائید ہوتی ہے، عبد الرزاق عن عمر قال سألت الزہری عن الکلب یلغ فی الاناء قال یغسل ثلاث مرّات مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۹۷) باب الکلب یلغ فی

الکلب یلغ فی الاناء

میں علامہ بیہوشی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ عیسیٰ بن المسیب وهو ضعیف“
 علاوہ ازیں اگر استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ہر وہ علت طرقات اور عموم بلوئی کی بناء پر
 سورہ سبأ کے حکم سے خارج ہوگی،

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہ کی حدیث باب سے ہے، نیز ابو داؤد کی بھی ایک
 روایت سے استدلال ہے جو اس طرح مروی ہے: ”حدّ ثنا عبد اللہ بن مسلمة قال
 حدّ ثنا عبد العزیز بن داؤد بن صالح بن دینار الثمار عن امّہ ان مولانا ہما
 ارسلتہما بہرینۃ الی عائشۃ فوجدتہما تصلّی فاشارت الی ان عنہما فجاوت
 ہرتۃ فاکلت منہما فلما انصرفت اکلت من حیث اکلت الہرتۃ فقالت ان رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ قال انہما لیست بنجس اشماہی من الطوائفین علیکم وقد
 رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ بفضلہما“ (ابو داؤد ج ۱ ص ۱۸۱ باب
 سورہ المہرتۃ)

امام ابو حنیفہ کی دلیل امام طحاوی نے شرح معانی الآثار باب سورہ المہرتۃ میں ذکر کی ہے،
 ”ابو بکر حدّ ثنا قال ثنا ابو عاصم عن قرۃ بن خالد قال ثنا محمد بن سیرین
 عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ظہور الانعاء اذا ولغ فیہ الہرتان
 یغسل مرقۃ او مرتین (قرۃ شک) وھذا حدیث متصل الاستناد، اس پر اعتراض
 کیا گیا ہے کہ یہی حدیث ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے موقوف علی ابی ہریرہ روایت کی ہے،
 لہذا اس میں رفعاً ووقفاً اضطراب پیدا ہو گیا، اس کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ محمد
 بن سیرین کی یہ عادت ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو موقوفاً ذکر کرتے ہیں، حالانکہ وہ مرفوعاً
 ہوتے ہیں، اس کی دلیل امام طحاوی نے یہ بیان فرمائی ہے: حدّ ثنا ابراہیم بن ابی داؤد قال

لہ و اخرج مستد فی سندہ عن ام سلمۃ انہ اہدی لہا صحنۃ فیہا خبز ولحم فقامت الی الصلوۃ وقمت لصلّی
 فحافت ہرتۃ الی الطعام فاکلت منہ الی ان سلّمتنا اخذت ام سلمۃ القنصۃ فدرتہا حتی کان حیث اکلت
 البرۃ من نحوہا فاکلت منہ والمطالب العالیۃ لابن حجر ص ۱۱۱ ج ۱ رقم ۱۱۱۱ وعن الرکب بن الربیع عن عمّہ
 الح المحسن بن علی قال ”لابأس بسورۃ المہرتۃ“ وعن ابی سعید الجابری ان علیاً سئل عن المہرتۃ تشرب من
 الاناء قال ”لابأس بسورۃ المہرتۃ (ابن مبارک رقم ۱۱۱۱ ج ۱ ص ۱۱۱)۔“

ہو جاتی ہے جو مسیح علی الخفین کی احادیث کو آیت و ضوع منسوخ قرار دیتے ہیں، بہر حال مسیح علی الخفین کے جواز پر اجماع ہے، بعض حضرات نے امام مالک کی طرف عدم جواز کی نسبت کی ہے، لیکن وہ غلط ہے، جیسا کہ علامہ باہمی مالکی نے تصریح کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت حسن بصریؒ کا قول مروی ہے: "قال حدثني سليمان بن ابي بصير عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انهم كان يمسحون على الخفين" علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صحابہ میں انہی سے زائد حضرات صحابہ کرام مسیح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں، اسی لئے امام ابو حنیفہ کا قول مشہور کہ "ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء النهار" یہی وجہ ہے کہ مسیح علی الخفین کا قائل ہونا اہل سنت کی علامات میں سے ہے، بلکہ ایک زمانہ میں تو یہ اہل سنت کا شعار بن گیا تھا، چنانچہ امام ابو حنیفہ قدس سرہ کا قول ہے: "فنسل الشيعين ونعت الختئين ومنسوي المسح على الخفين"۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ لِلْمَسَافِرِ وَالْمُقِيمِ

للمسافر ثلث وللقيم يوم، یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسیح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں، اس معنی کی اور بھی بہت سی احادیث منقول ہیں، اور توقیت مسیح کا یہ مفہوم توحید شہرت تک پہنچا ہوا ہے، چنانچہ حضرت علیؑ، حضرت ابو بکرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، صفوان بن یمان، ابن عمرؓ، عوف بن مالکؓ وغیرہم سے اسی مضمون کی روایات منقول ہیں، جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مسیح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ جب تک بھی موزے پہنے ہوئے ہوں ان پر مسیح کیا جا سکتا ہے، امام مالک کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے،

① ابو داؤد باب التوقيت في المسح في حضرت خزيمه بن ثابتؓ کی روایت ہو، عن النبي صلى الله عليه وسلم المسح على الخفين للمسافر ثلاثة ايام وللقيم

لہ وقال ابو الحسن انكرني "اخات الكفر على من لا يرى المسح على الخفين" وحكا في البحر (ج ۱ ص ۱۶۵) من ان حنیفہ نفسه "معارف السنن" ج ۱ ص ۳۳۲ ۱۲۱ لہ كذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۱۳۱) *

یوم دلیلة، قال ابو داؤد رواہ منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعي باسنادہ قال فیہ
”ولو استزدناہ لزدانا“

جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ ”ولو استزدناہ لزدانا“ کی زیادتی صحیح نہیں، چنانچہ علامہ زلیحیؒ اور علامہ ابن دقین العیضیؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، بعد میں مدت معسر کر دی گئی تھی، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ حضرت خزیمہ کا اپنا گمان ہے جو شرعاً حجت نہیں، لیکن سب سے بہتر جواب علامہ ابن السید نے شرح ترمذی میں دیا ہے، جسے قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۷۹ میں نقل کیا ہے کہ وہ یہ کہ اگر یہ زیادتی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس جملہ سے عدم توقیت پر استدلال درست نہیں اس لئے کہ ”تو“ کلام عرب میں استغابہ ثانی بسبب استغابہ اول کے لئے آتا ہے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت معسر میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ زیادتی فرمادیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی، اسی جواب کی تشریح و تفصیل علامہ عثمانیؒ نے حضرت شیخ الحدیث کے حوالہ سے فتح الملہم میں یہ نقل کی ہے کہ دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ آپ اہم معاملات میں اور بہت سے شرعی معاملات کی تحدید میں صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے، مع علی الخنفین کی مدت مقرر کرنے میں بھی آپ صحابہ کرام سے مشورہ کیا ہوگا، حضرت خزیمہ اس کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو آپ زیادہ مدت معسر فرمادیتے، لیکن ہم نے زیادہ کا مشورہ نہیں دیا، اس لئے آپ نے زیادتی نہیں فرمائی، بہر حال یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب کوئی شرعی تحدید نہیں کی گئی تھی، لیکن جب ایک مدت مقرر کر لی گئی تو اس کے بعد اس کی مخالفت قطعاً جائز نہیں

⑤ دوسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے،

”انہ قال یا رسول اللہ! المسح علی الخنفین؟ قال نعم قال یومًا؟ قال
ویومین قال ثلثتہ؟ قال نعم وما شئت“ اور ایک روایت میں
یوں ہے: ”عن ابی بن عمارۃ قال فیہ حتی بلغ سبعمائة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نعم ما بد اللہ“ یہ روایت عدم توقیت پر صریح ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ
سند ضعیف ہے، چنانچہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں، وقد اختلفت فی اسنادہ ولیس بالفقوتی“
اور امام بیہقی کتاب المعرظہ میں فرماتے ہیں، ”اسنادہ مجہول“ اور امام دارقطنی اپنی سنن

میں لکھتے ہیں کئی اسناد ثابت نہیں، اور اس میں عبدالرحمن بن زین و محمد بن زید و ابوبکر بن قطن
مجمول ہیں، اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ، "لیس ینبغی لاحد ان یتروک مثل هذا الاثر
المواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابی بن عمارة"

(۲) امام مالک کا میسر استدلال شرح معانی الآثار باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم
والمسافر میں حضرت عبد بن عامر کی روایت ہے، "قالا قوت (ای جنت) من الشام الی عمر بن الخطاب
من الشام یوم الجمعة ودخلت المدينة یوم الجمعة فدخلت علی عمر وعنی خفان مجرمقانین ورواہ
جورمقانین) فقال لی متى عهدک یا عقیبة بخلخفینک فقلت لبستہما یوم الجمعة وھذا للجمعة
فقال لی اصبت السنة" اس کا جواب یہ ہے کہ جو مسافر ہو اس کے لیے کہ مطہر کر کے شروع کرے
لیکن ہفتہ سے خفین پہنی ہوئے ہیں، اور طریق مشروع یہ ہے کہ مدت تم ہونے پر خفین اتار کر پاؤں دھو لے جائیں اور
انہیں دوبارہ پہن لیا جائے، اس طرح عمل کرنے والے کو عرف میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ہفتہ مسح کر لیا ہے، اس کی دلیل یہ
ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیت مسح کے قائل تھے، اور مذکورہ روایت کے خلاف ان کی بہت سی روایتیں ثابت ہیں مثلاً
طحاوی میں ہی حضرت سوری بن غفلہ کی روایت ہے، "قال کنا لنبانۃ الجعفی وکان اجراءنا علی عمر سلمۃ من
المسح علی الخفین فسأله فقال لیس ثلاثۃ ایام ولیلایہن وللیقم یوم ولیلۃ حضرت عمرؓ کی یہ حدیث پہلی حدیث
سے سمارض ہے، اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ روایت راجح ہوگی جو اتحاد
مرفوعہ متواترہ کے مطابق ہو، اور اگر تطبیق کی کوہشش کی جائے تو یہی کہا جائے گا کہ شرعی قاعدہ کے
مطابق ایک ہفتہ سے موزے پہنے ہوئے ہوں، نیز ایک مرتبہ حضرت سعدؓ اور حضرت ابن عمرؓ
میں مسح علی الخفین کے بارے میں اختلاف ہو گیا، اور معاملہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیا گیا، تو
حضرت عمرؓ فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا "یا بخی
عتدک افعہ منک للمسافر ثلاثۃ ایام ولیلایہا وللمقیم یوم ولیلۃ" اس سے
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیت کے قائل تھے، اس کے علاوہ مسند بزارؓ میں
خود حضرت عمرؓ سے یہ حدیث مرفوعہ ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یسح المسافر علی الخفین ثلاثۃ
ایام ولیلایہن وللمقیم یوم ولیلۃ (کنز الاستار ص ۱۵۲ ج ۱ رقم ۲۰۶) امام بزارؓ فرماتے ہیں، "وخالدا لین
الحدیث وروی عنہ جماعۃ"

(۳) امام مالک کا ایک استدلال مسند ابویعلیٰ میں حضرت میمونؓ کی حدیث سے بھی ہے،
"اننا یا رسول اللہ ایتخل الرجل خفیہ کل ساعۃ قال لا ولكن یسح علیہما

ماہد الہ رمجبع الزوائد ۱۳ ص ۲۵۸، باب التوقیت فی المسح علی الخفین، علامہ بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "فیہ عمرین اسحق قال الدارقطنی لیس بالقوی و ذکرہ ابن حبان فی الثقات" یہی حدیث المطالب العالیہ (صفحہ ۲۴۴ رقم ۱۱۱) بھی عمر بن اسحق سے مروی ہے، قال قرأت لعطاء کتابا معہ فاذا فیہ حدیثی میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہا قالت الخ"

بہر حال اس کا جواب یہ ہو کہ عمر بن اسحق منکلم فیہ ہے، اور اگر اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے "فالمراد ماہد الہ بالمدۃ لان السؤال انما کان فی خلم الخفین کل ساعۃ،

⑤ مسند احمد میں حضرت میمونہؓ ہی کی حدیث ہے "عن عطاء بن یسار قال سألت میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المسح علی الخفین قالت قلت یا رسول اللہ اکل ساعۃ یمسح الانسان علی الخفین ولا ینزعہما قال نعم" رمجبع الزوائد ۱۳ ص ۲۵۸، اس میں بھی عمر بن اسحق راوی کا واسطہ ہے، اگر اسی تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا بھی وہی جواب ہو جو پچھلے حدیث میں گذرا، والیضا لا یفتاد الاحادیث الصحیحۃ المشہورۃ"

یا مرنا اذا کنا سفرا، سفر جمع سا فر یعنی المسافر کصحب وصاحب وقیل جمع المسافر والاول اصح،

الا من جنابۃ ولكن من غائط و بول و نوم، تقدیر عبارت اس طرح ہے، الا من جنابۃ فنغسل بہما الرجلین ولا نمسح ولكن نمسح من غائط و بول و نوم" اس تقدیر کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ "لکن" منفی پر مثبت کو عطف کرتا ہے نہ کہ بالعکس

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ اَعْلَاهُ وَ اَسْفَلُهُ

اس ترجمہ میں امام ترمذیؒ سے تسامع ہوا ہے، یا تو "المسح علی الخفین اعلاہما و اسفلہما، کہنا چاہئے تھا، یا "المسح علی الخفت اعلاہ و اسفلہ"

مسح اعلی الخفت و اسفلہ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسی حدیث سے استدلال کر کے یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلی و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو

جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے، حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ہی کی روایت ہے جو باب فی المسح علی الخفین ظاہر ہوا، میں مذکور ہے؛ "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین ظاہرہما، قال ابو عینی حدیث المغیرۃ حدیث حسن" لیکن اس کے بعد امام ترمذیؒ لکھتے ہیں "وہو حدیث عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ عن المغیرۃ ولا نعلم احدا ینکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہرہما غیریہ" لیکن اس بات سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث تالیخ کبریٰ میں عن عروۃ عن المغیرۃ کے طریق سے روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، حدیث عبد الرحمن بن ابی الزناد کی اگرچہ بعض حضرات نے تصنیف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی اعتبار مقبول ہیں، نیز ابوداؤد میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے؛ "عن علی رضی اللہ عنہ قال لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولیٰ بالمسح من اعلاہ وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ، وکذا فی بلوغ المرام فی التلخیص ج ۱ ص ۵۹ و اسنادہ صحیح" یہ بھی صریح دلیل ہے، حنفیہ کی ایک دلیل ابوداؤد طیالسیؒ کی تخریج کردہ عبد اللہ بن مغفل المزنی کی روایت ہے؛ "قال ازل من رأیت علیہ خفین فی الاسلام المغیرۃ بن شعبۃ انا ونا و نحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ خفان اسودان فجعلنا ننظر الیہما ونعجب منہما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انتہ سیکون لکم اعنی الخفاف قالوا یا رسول اللہ فکیف نصنم؟ قال تمسحون علیہما وتصلون" (المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۱۳۵)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ معلول ہے جیسا کہ ۶ تقریب اس کی تفصیل آئی گی، اور اس کو قابل استدلال مان بھی لیا جائے تب بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ دراصل مسح آپؐ نے صرف ظاہر پر کیا تھا، لیکن موزوں کی سختی کی وجہ سے اسفل خف کو بھی پکڑا تھا، جس کو روایت نے مسح علی الاسفل سے تعبیر کر دیا؛

وہذا حدیث معلول، معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی علت قادرہ

پائی جاتی ہو، یہ نام تیس اس صریحی کے خلاف ہے، کیونکہ یہ اہلالی سے نکلا ہے، لہذا معتل ہونا چاہیے، لیکن محدثین کے یہاں معلول اور معتل رواج پا گیا، اس لئے اب یہی صحیح اور اصطلاح محدثین ہے، بہر حال معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند یا متن میں کوئی عقی علت تادہ پائی جا رہی ہو، خواہ اس کے تمام رجال ثقات ہوں، معلول حدیث کی شکل اور قریب ترین قسم ہے، کیونکہ حدیث کی علت کا پہچانا بہت مہارت اور تجربہ کا حتمی ہے،

حدیث باب کے معلول ہونے کی وجہ درج ذیل ہیں :-

① پہلی علت خود امام ترمذی نے بیان کی ہے، کہ یہی روایت عبداللہ بن المبارک نے بھی ثور بن زید سے نقل کی ہے، اس میں سند "کاتب المغیرہ" پر ختم ہو گئی ہے، اور حضرت مغیرہ ابن شعبہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، اگر عبداللہ بن المبارک کی سند میں یہ حدیث مسدات المغیرہ میں سے نہیں، بلکہ کاتب المغیرہ کی مرسل ہے، ولید بن مسلم کو رویم ہوا اور انہوں نے اسے موصولاً روایت کر دیا، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں "لم یسنده عن ثور بن زید غیر الولید بن مسلم"

② دوسری علت امام ابو داؤد وغیرہ نے بیان کی ہے، اور وہ یہ کہ ثور بن زید نے یہ حدیث رجا بن حیوہ سے نہیں سنی، گویا حدیث منقطع ہے، بشریک سند میں یہاں حدیثنا کی تصریح پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے موصول قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ حدیثنا کی یہ تصریح درست نہیں، جیسا کہ مسند احمد بن عبد اللہ صفار سے معلوم ہوتا ہے،

③ عبداللہ بن المبارک کی سند میں "عن وجاہ قال حدیثت عن کاتب المغیرہ"

کے الفاظ آئے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثور رجا بن حیوہ نے بھی یہ حدیث براہ راست کاتب المغیرہ سے نہیں سنی تھی، بلکہ کسی اور سے سنی تھی، جزا معلوم ہے، لہذا یہ ایک اور انقطاع ہو گیا،

④ حضرت کشمیری نے چوتھی علت یہ بیان کی ہے کہ حضرت مغیرہ کی یہ روایت مسند بزار میں ساٹھ طریقوں سے منقول ہے، لیکن حدیث باب کے سوا کسی بھی روایت میں اسفلت خف پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے، بہر حال مذکورہ دو روایات کی بنا پر حدیث باب کو معلول قرار دیا گیا ہے،

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالتَّعْلِينِ؛

ومسح علی الجوربین، تجزئ سوت یا اون کے موزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے موزوں

بردوں طرف چڑھا بھی چڑھا ہوا ہو تو اس کو مجلّد کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصّہ میں جڑا چڑھا ہوا ہو تو اسے منقل کہتے ہیں، اور اگر موزے پورے کے پورے چڑے کے ہوں، یعنی سوت وغیرہ کا ان میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو خنّین کہتے ہیں، خنّین جو زمین مجلّد ہیں اور جو زمین منقلین پر بالکل مسح جائز ہے، اور اگر جو زمین مجلّد یا منقل نہ ہوں اور رقیب ہوں، یعنی ان میں خنّین کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو ان پر مسح با اتفاق ناجائز ہے، البتہ جو زمین غیر مجلّدین وغیر منقلین خنّین پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، خنّین کا مطلب یہ ہے کہ ان میں زمین شرائط پائی جاتی ہوں

① شفاۃ ہوں یعنی اگر ان پر بانی ڈالا جائے تو پاؤں تک نہ پہنچے، ② متمسک بغیر استساک ہوں ③ ان میں تتالیح مٹی ممکن ہو، ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں کچھ اختلاف ہوا۔ جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ ان پر مسح جائز ہے، امام ابو حنیفہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ اور صاحب بدائع وغیروں نے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، مجمع الانہر میں لکھا ہے کہ یہ رجوع وفاسقے نویائین دن پہلے کیا گیا، اور جامع ترمذی علامہ عابد سندھی والے قلمی نسخہ میں یہاں ایک عبارت اور موجود ہے، "قال ابو عیسیٰ سمعت صالح بن محمد الترمذی قال سمعت ابا مقاتل الترمذی یقول دعلت علی ابی حنیفۃ فی مرضہ الذی مات اقیہ فدا عا بماع فتوضاً وعلیہ جوریان فمسح علیہما ثم قال فعلت الیوم شیئاً لم اکن اقله مسحت علی الجورین وھما غیر منقلین رکذانی طبعۃ الحلبی للترمذی بتصحیح الشیخ احمد شا کر المحدث) بہر حال اس سے بھی یہ پتہ چلتا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں رجوع فرمایا تھا، لہذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جو زمین خنّین پر مسح جائز ہے، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسح علی الجورین کا جواز درحقیقت تنقح المناط (علت) کے طریقہ پر ہے، یعنی جن جواریب میں مذکورہ تین شرائط پائی جاتی ہوں ان کو خنّین ہی میں داخل کر کے ان پر جواز مسح کا حکم لگایا گیا ہے، ورنہ جن روایات میں مسح علی الجورین کا ذکر ہے وہ سب ضعیف ہیں، ورنہ کم از کم خبر واحد ہیں، جن سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کا جواز مسح علی الخنّین کی احادیث متواترہ ہی سے تنقح مناط کے طور پر ثابت ہوا ہے،

والنقلین، نقلین پر مسح کی اجازت ائمہ اربع میں سے کسی کے ہاں نہیں ہے، لہذا اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے، جس کی وضاحت عقرب آئے گی، یا پھر یوں

کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے نعلین پہنے پہنے جو زمین پر مسح فرمایا جس میں ہاتھ نعلین کو بھی لگا، لیکن مسح نعلین مقصود نہیں تھا، اسے راوی نے مسح علی النعلین سے تعبیر کر دیا،
 ہذا أحدیث حسن صحیح، اس حدیث کی تصحیح میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے،
 چنانچہ محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، امام ابو داؤد، یحییٰ بن معین، علی بن
 المدینی اور عبد الرحمن بن ہمدی جیسے ائمہ حدیث سے اس حدیث کی تضعیف ہی منقول ہے اور
 ضعف کی وجہ ابو یوسف اور حزیل بن شریح جلیل کا ضعف ہے،
 فی الباب عن ابی موسیٰ، لیکن حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت بھی ضعیف ہے،
 سما ص ۳۱۷ اور داؤد فی سننہ ۱۳۷ ص ۲۱ و ۲۲ باب المنم علی الجورین،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجُورِ بِلَيْلٍ فِي الْأَسْمَاءِ،

اس ترجمہ الباب میں جو زمین کا ذکر غلط ہے، کیونکہ حدیث میں جو زمین کا کوئی ذکر نہیں ہے
 لہذا یا تو یہ امام ترمذی کا تسامح ہے یا پھر کسی کاتب کی غلطی، دوسری صورت کی تائید ترمذی کے
 علامہ عابد سندھی والے نسخے سے ہوتی ہے، کیونکہ اس میں جو زمین کا ذکر نہیں ہے،
 مسح علی النعلین والعمامة، اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمدؒ، امام داؤدؒ
 امام اسحاقؒ، وکیع ابن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامة پر اکتفا جائز ہے، امام شافعیؒ کے
 نزدیک مسح علی العمامة پر اکتفا تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدار مفروض کا مسح کرنے کے
 بعد سنت استیعاب عمامة پر ادا کی جاسکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن ہسرنیؒ نے اس قول کو امام
 ابو حنیفہؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے، لیکن حقیقت کی کتب میں اس کا ذکر نہیں ملتا، لہذا صحیح یہ ہے
 کہ حقیقت اور مالکیہ کے نزدیک سنت استیعاب بھی مسح علی العمامة سے ادا نہیں ہوتی،

قائلین جواز کا استدلال حدیث باب کے علاوہ حضرت بلالؓ کی روایت سے ہے جو امام
 ترمذیؒ نے اسی باب کے آخر میں تخریج کی ہے، ”عن بلالؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 مسح علی النعلین والعمامة“ اسی طرح ابو داؤد باب المسح علی العمامة میں حضرت ثوبانؓ کی
 روایت سے بھی استدلال ہے ”قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریة
 فاصابهم البرد فلما قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرهم ان یمسحوا“

عن العمامہ (العمامہ) و التناخین (جمع تسخان بمعنی الخف) نیز ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عمر بن امیر ضمری کی روایت سے بھی ہے، جس سے مسیح علی العمامہ کا ثبوت ملتا ہے، یہ چاروں حدیثیں سنداً صحیح ہیں،

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیت قرآنی "و امسوا برؤسکم" سے ہے کہ یہ قطعاً ہے، اور مسیح علی العمامہ کی احادیث اخباراً آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں، بخلاف مسیح علی الخفین کے کہ اقول تو خود قرآن کریم کی مترادف جبر سے اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، دوسرے اس کی احادیث معنی مترادف ہیں، لہذا ان سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن ہے، جہاں تک حدیث باب اور مسیح علی العمامہ کی دوسری احادیث کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے اور توجیہات کی گئی ہیں،

مسیح علی العمامہ کی روایات محتمل التادل ہیں، اور حافظ زلیعی کے بقول جن روایتوں میں مسیح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسیح علی ناصیتہ و عمامتہ" تھا، جس کی مختصر شکل صرف مسیح علی عمامتہ بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ناصیتہ کی تصریح موجود ہے، خود امام ترمذی فرماتے ہیں "و ذکر محمد بن البشار فی ہذا الحدیث فی موضع آخر انہ مسیح علی ناصیتہ و عمامتہ" حضرت طلالؓ کی روایت میں بھی بعض طرق میں ناصیتہ کا ذکر آیا ہے، نیز حضرت جابرؓ کی اگلی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں عمامہ پر مسیح فرماتے ہیں کہ میرے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مسیح علی العمامہ کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا "نسی انشہر"۔

ان تمام روایات کے پیش نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے کبھی تنہا عمامہ کا مسیح نہیں فرمایا، لہذا اب مسیح علی العمامہ کی تمام روایات کا محل یہ ہو گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقداریہ مفروضہ کا مسیح فرمایا، اور اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیان جواز کے لئے تھا،

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسیح راس کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہو گا، جسے راوی نے مسیح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی فہم پر مدگالی کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ مسیح علی العمامہ کی روایات متعدد صحابہ کرام سے مروی ہیں، اور ان تمام کے بارے میں یہ خیال سو بظن ہے،

امام محمدؒ نے ”وطأ“ میں ایک اور طریقے سے مسح علی العمامہ کی روایات کا جواب دیا ہے، وہ لکھتے ہیں ”بلغتنا ان المسح علی العمامة کان فترك“ مولانا عبدالحی لکھنوی نے لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے بلاغات مسند میں، اگر یہ بات صحیح ہو تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث کا بہترین جواب بن جاتا ہے، کہ مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے، یہ مسح علی العمامہ کی بحث کا لٹ لباب ہے، اس موضوع پر سب سے مفصل اور شافی بحث اعلاء السنن (ج ۸ ص ۸ تا ص ۱۴) میں کی گئی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

فاخاض علی فرجہ، اس حدیث کی بنا پر صاحب بھرنے لکھا ہے کہ استنجار غسل میں مسنون ہے، قبل کا بھی اور ڈبر کا بھی، خواہ اس پر نجاست نہ لگی ہو،
ثم تتعق غسل رجلیه، اس حدیث میں تصریح ہے کہ غسل رجلین کو مؤخر کیا جائیگا، لیکن حضرت عائشہؓ کی اگلی حدیث میں یتوضأ وضوءہ للصلوة کے الفاظ آئے ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ غسل رجلین غسل سے مقدم ہے، اسی لئے علماء میں اختلاف ہوا، بعض نے تقدیم کو ترجیح دی اور بعض نے تاخیر کو، محققین احناف نے تطہین کا طریقہ اختیار کیا، اور کہا کہ اگر غسل کی جگہ پانی جمع ہو جاتا ہو تو غسل رجلین مؤخر ہوگا، اور حضرت میمونؓ کی روایت باب اسی پر معمول ہوگی، اور اگر غسل کی جگہ پانی جمع نہ ہوتا ہو تو غسل رجلین وضوء کے ساتھ ہوگا، حضرت عائشہؓ کی حدیث اسی پر معمول ہوگی،

ان انفس الجنب فی الماء، جہیز کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، اس لئے صرف انفس کی صورت میں جہیز کے نزدیک غسل ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض انفس سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ دلک ضروری ہے،

بَابُ هَلْ تَنْقِضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

اشد نہ ضروری، محققین نے اسے بغیر الضاد و سکون الفاء ضبط کیا ہے، لیکن علامہ ابن برقیؒ نے بغیر الضاد و الفاء علی وزن سفن، صفت کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ ضغیر کی جمع ہے، لیکن ابن برقیؒ کا یہ قول جہیز کے خلاف ہے، صحیح قول اول ہی ہے، درحقیقت

تَنْقُرُ" بھی ایک لغت ہے، جو فرد کے معنی میں ہے، یعنی "الشعر المغتول" یعنی بٹے ہوئے بال۔
 لا انما یکتفئہ ان تحشی علی رأسک ثلاث حدیثات، جمہور اسی حدیث سے مستدل
 کر کے عدم نقض کو جائز کہتے ہیں، البتہ داؤد ظاہری سے نقض کا وجوب منقول ہے، ان کا استدلال
 حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے جس میں "وانقضی رأسک" کا حکم دیا گیا ہے،
 لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ ارشاد مناسک حج سے واپسی پر فرمایا گیا، اور
 اس وقت صرف تطہیر ہی مقصود نہ تھی، بلکہ تنظیف بھی مقصود تھی، لہذا نقض شعر کا حکم
 تنظیف پر محمول ہے،

يَا مَاجَاءَ اَنْ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ

عن محمد بن سيرين، سيرين با اتفاق غير منصرف، اور پھر بعض نے تو اس کی وجہ یہ
 بتائی ہے کہ علمیت کے ساتھ اس میں تائید پائی جاتی ہے، کیونکہ سيرين ان کی والدہ کا نام تھا،
 لیکن یہ بات غلط ہے، صحیح یہی ہے کہ سيرين ان کے والد ہی کا نام ہے، لہذا غیر منصرف ہونے کی
 وجہ اخفش کے قول کے مطابق یہ ہے کہ الف تون زائدتان کی طرح یا تون زائدتان بھی سبب
 منصرف ہوتے ہیں،

تحت كل شعرة جنابة، اسی حدیث کی بناء پر اجماع ہے، کہ غسل میں ایصال الماء
 الى سائر الجسد، فرض ہے، لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس کے راوی حارث
 بن وجیہ ضعیف ہیں، جیسا کہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں "قال ابو عیسیٰ حدیث الصامت
 ابن وجیہ حدیث غریب لا نرفه الا من حدیثه وهو شیخ یس بذلت"

لہ صحیح بخاری (۱۱ ص ۲۳) کتاب الحيض، باب نقض المرأة شعرها عند غسلها ۱۲
 لہ و اعلم انما اختلف الامم في مسألة الباب على اربعة اقوال "الاول" لا يجب نقض في غسل الحيض و ايجاز
 عليها اذا غسل الماء في جميع شعرها ظاهرا و باطنا و هذا مذموب جمهور و الثاني انها تنقضه بكل حال و هو قول
 النخعي و الثالث وجوب النقض في الحيض دون الجنابة و هو قول الحسن طائفة من اصحاب جنبل، و الرابع لا يجب نقض
 على النساء وان لم يصل الماء الى داخل بعض شعرها المنفرد و يجب على الرجال اذا لم يصل الماء الى جميع
 شعره و ظاهرا و باطنا من غير نقض، و هذا مذموب بعض اهل النظائر، راجع عون المعبود ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶

لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ضعف کے باوجود دروجہ سے مقبول ہے، ایک تو اس لئے کہ "إِنَّ كُنْتُمْ رَجُلًا قَاطِبَةً" کی آیت اس کی تصدیق و تائید کرتی ہے، دوسرے یہی مفہوم حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے، جبکہ حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے، عن علیؓ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فحل به كذا ركن من النار، قال علیؓ فمن ثم عادت رأسی وكان یجوز شعرة (معناه السنن ج ۱ ص ۲۶۱، ۲۶۲) بعض حضرات نے اسے بھی موقوف علیؓ قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے، امام نوویؒ نے ایک جگہ اگرچہ اس حدیث کی تضعیف کی ہے، لیکن دوسرے مقام پر اس کی تحسین بھی کی ہے، مختصر یہ کہ یہ قابل استدلال ہے۔

بَابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغُسْلِ،

کان يتوضأ بعد الغسل، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں وضو واجب نہیں، بلکہ مستنون ہے، صرف راؤد ظاہری سے وجوب منقول ہے، لیکن غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہ ہونے پر اجماع ہے، بلکہ ایک روایت مجمع بطرائی کبیر، اوسط اور صغیر میں اس طرح مروی ہے، عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ بعد الغسل فليس متناً، مگر اس کی سند کمزور ہے، علامہ بیہقی مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۴۳ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفی اسناد الاوسط سلیمان بن احمد کذابہ ابن معین وضعفہ غیرہ ووثقہ عبدان"

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا التَّقَى لِحَتَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ

إِذَا جَاوَزَ الْحَتَانُ الْحَتَانَ، حَتَّانِ اُولَى سے مراد موضع الاخصتان من الرجل، اور حَتَّانِ ثَانِی سے مراد موضع الاخصتان من المرأة، وهو لحمه في اعلى الفرج عند ثقب البول كعروق الذیلة، وكانت العرب تخطن المرأة وتدعها مكسومة لها فكوت الجماع بالمختونة ألد، عورت کے لئے حَتَّانِ کے بجائے عربی میں حَتَّانِ مستعمل ہو لیکن یہاں تغلیباً اس کے لئے بھی حَتَّانِ کا لفظ استعمال کر لیا گیا ہے، اور مجاوزة الحتان تواری حشف سے کنایہ ہے،

اسی حدیث کی بناء پر اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جو چپ غسل کے لئے انزال ضروری نہیں، بلکہ یہ مجاوزت اگر مع الکسال ہو تب بھی غسل واجب ہو، البتہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں کچھ اختلاف رہا ہے، چنانچہ صدر راؤں میں صحابہ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو محض اکسال یعنی التقار الختائین موجب غسل نہیں، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواج مطہرات سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ محض التقار الختائین موجب غسل ہے،

اختلاف کے وقت قائلین عدم غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے تھا، عن عبد الرحمن بن سعید الخدری عن ابيہ قال خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين الى قباء حتى اذا كنا في بني سالم رقت رسول الله صلى الله عليه وسلم على باب عتيان فصرخ به فخرج بجرازره فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعجلنا الرجل فقال عتيان يا رسول الله ارأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يُسرع ما ذاعليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء، (صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

اسی طرح صحیح مسلم ہی میں حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل يأتي اهله ثم لا ينزل قال يغسل ذكوره ويتوضأ" (مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

لیکن ان استدلالات کا جواب حضرت ابی بن کعبؓ ہی کی دوسری حدیث میں موجود ہے جو اگلے باب میں مذکور ہے "عن ابی بن کعب قال انما كان الماء من الماء وخصه في اول الاسلام ثم نهي عنها اس سے معلوم ہوا کہ "انما الماء من الماء" کا یہ حکم شروع ہی حضرت ابی بن کعبؓ کے علاوہ حضرت رافع بن خدیجؓ نے بھی نسخ کی تصریح کی ہے، چنانچہ مسند احمد دار معجم طبرانی اوسط میں ان کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال ناداني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا على بطن امرأتى ففتمت ولم انزل فاغتسلت وخرجت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته انك دعوتنى وانا على بطن امرأتى ففتمت ولم انزل فاغتسلت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عليك الماء من الماء" قال رافع ثم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

بعد ذلك بالغسل رجميع الزوائد ۳۱ باب في قوله الماء من الماء ۲، نیز صحیح ابن جان میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ "آن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك ^{بغسل} وذلك قبل فتح مكة ثم اغتسل بعد ذلك" (معارف السنن ۱۳ ص ۲۷۱) یہ تمام احادیث الماء من الماء وال حدیث کے منسوخ ہونے پر دال ہیں، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں التقاربتا میں سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو گیا،

امام ترمذی نے اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ذکر کیا ہے "قال انما الماء من الماء في الاحتلام" بعض حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ بتایا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حدیث الماء من الماء کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ وہ منسوخ نہیں، بلکہ احتلام پر محمول ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ "الماء من الماء وال حدیث احتلام کے بارے میں نہیں، بلکہ جماع البیظ کے بارے میں ہے، جبکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، لہذا بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث انما الماء من الماء جماع البیظ کے لئے منسوخ ہو چکی ہے، لیکن احتلام کے لئے اب بھی حکم اور واجب عمل ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک حدیث منسوخ بعض جسزئیات میں واجب العمل باقی رہے، واللہ اعلم،

بَابُ فِيمَنْ يَسْتَيْقِظُ وَيَرَى بِلَاءً وَلَا يَدْرُكُ احْتِلَامًا

يوجد البلاء ولا يدرى كراحتلامًا، قال يغتسل، اس حدیث میں دو مسئلے بیان کئے گئے

۱۔ بیان مارواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار تحت "باب النبی مجامع ولا یسئل" حدیث مارح بن الفرج قال ثنا یحییٰ بن عبد اللہ بن بکر قال حدیثی البیظ قال حدیثی معمر بن ابی حبیبة عن عبد اللہ بن عدی بن النخاس قال ثنا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم اذا جاوز الختان الختان تعدد وجب الغسل وقال بعضهم انما الماء من الماء فقال عمر قد اختلفتم علی واتفقتم اهل بدر الا انما یدرى فیکف بالناس بعدکم فقال علی بن ابی طالب یا امیر المؤمنین ان اردت ان تعلم ذلك فاسأل الی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم تسلیت عن ذلك فاسأل الی عائشةؓ فقالت اذا جاوز الختان الختان فعد وجب الغسل، فقال عمر عند ذلك لا اکت اعدا بقول الماء من الماء الا جعلت کمالاً، قال الطحاوی فهذا عمر قد جعل الناس علی هذا بصحة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر ذلك علیہ منکر ۱۲ از ترمذی حدیث

ہیں، ایک تو یہ کہ اگر خواب یاد ہو لیکن کپڑوں پر کوئی تری وغیرہ نہ ہو، تو وہ موجب غسل نہیں، اس مسئلہ میں نہ کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی تفصیل۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد کپڑوں پر تری نظر آئے تو اس میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، امام ابن عابدین شامی نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھیں ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اولین میں شک ہو (۵) اخیرین میں شک ہو (۶) طرفین میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ صورتیں ہوئیں، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو، اور نمبر ۴ تا سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد نہ ہو۔ اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل با اتفاق واجب نہیں:

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے:

(۱) منی اور مذی میں شک ہو، اور خواب یاد نہ ہو۔ (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو، ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، اللشک فی وجود الموجب، طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ اس کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔

ان النساء شقائق الرجال : مقصود یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے مشابہ ہیں، اور ان کو بھی احتلام ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وقوع کم ہے، اکثر عورتوں کو اس وقت احتلام ہوتا ہے جب وہ بڑی عمر کو پہنچ جائیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَنِيِّ وَالْمَذْيِ

ذکر سے عادتاً خارج ہونے والی بول کے علاوہ تین چیزیں ہیں، منی، منی اور ودی منی کی جامع تعریف یہ ہے، "ماء ابيض شخین يتولد منه الولد وهو ينزل في شروجه ويخرج بشهوة من بين صلب الرجل وشراشيب المرأة ويستحقه الفتور وله رائحة كرائحة الطلع ورائحة الطلع قريبة من رائحة العجين، حافظ ابن حجر نے فرمایا "ومنى المرأة ماء ابيض لامثل بياض مائه رقيق وليس له رائحة" اسی کو بعض فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا "ومنى المرأة اصفر رقيق وقد يبيض بفضل قوتها".

مذی کی تعریف یہ ہے "هو ماء ابيض رقيق لزج يخرج عند الملاعبة او تذکر الجماع او ارادته من غير شهوة ولاد فن ولا يعقبه فتور و بهالایس بخروجہ" و هو اغلب في النساء من الرجال (ہذا ملخص ما قاله ابن حجر وابن نجيم). ودی کی تعریف یہ ہے "هو ماء ابيض كدر فحين يشبه المنى في الشفافة و يخالفه في الكدورة ولا رائحة له ويخرج عقيب البول اذا كانت الطبيعة مستسكة وعند حمل شئ ثقيل ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما" (البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲) ودی کبلی بول سے پہلے اور کبھی بول کے ساتھ بھی خارج ہوتی ہے، اسی کے بعض

لے قال الخطابي العامة يقولون المذني مسكورة الزلال ثقيلة وانما هو المذني ساكنة الزلال وهو ما يخرج من قبل الانسان عند نشاط او ملاءمة اهل ونحوها، والودي ساكنة الزلال غير مجتمعة ما خرج عقيب البول، واما المنى فثقيلة البيا. قاله الرازي وقال ودی ومذی غیر العت و المنی بالاعت (اصلاح خطأ المحققين، ص ۱۰، طبع القاہرہ) وقال نحشید، قالوا المصنف (اسی فی ضبط المذنی والودی) ہورآسی الی مبدیة ونقل الاثر ہرعی عن الاموی تشدیداً البیا. فی الشارح العشاء وقال شیخ البزوری فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۷۶) فی المذنی ثلث اقسامها بفتح المعجم وسكون الذال المعجزه وتخفيف الباء بحم كسر الذال وتشديد الباء، ويقول سعيد بن يحيى الخوي المذني والمنى والودي مشردات الباء. وتالی ابو عبدة السواب ان المنی وحره مشرد الباء والباقیان مختلفان بزواتا قال فی فتح الباری والعارضة، وانظر لتفصیل فی البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲ وشرح المهذب (ج ۲ ص ۱۲۰)

بَابُ فِي الْمَذِي يُصِيبُ الثَّوْبَ

یكفیلہ ان تاخذن كفا من ماء فقتضح به ثوبك، اس سے استدلال كركے امام احمد بن حنبلہ فرماتے ہیں كہ مذی كی تلبیر حنظل چھیننے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا كہ بول غلام میں بھی اُن كے نزدیک نضح كافی ہے، ائمہ ثلاثہ اور جمہور كہا مسلك یہ ہے كہ طہارت من المذی صرف غسل سے حاصل ہوگی، جمہور روایت باب میں "فتنضح" كے لفظ كو مطلق غسل پر یا غسل خفیف پر محمول كرتے ہیں، ان كہ استدلال صحیح بخاری میں داغسل ذكر كرا "كے الفاظ سے ہو، كہ غسل ذكر كہ كا حكم معتقل باصابت المذی ہے، لہذا ثوب كا بھی اسی حكم ہوگا،

جمہور بخاری كی روایت میں صرف غسل ذكر كہ كا حكم ہے اور ابو داؤد كی روایت میں ذكر و انثین دونوں كے غسل كا حكم دیا گیا ہے، امام احمد كے نزدیک یہ بھی ظاہر پر محمول ہے، اور ہر حال میں ذكر و انثین كا غسل مامور ہے، خواہ اصابت مذی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، جبكہ جمہور كے نزدیک صرف موضع اصابت مذی كا غسل ضروری ہے، اور تبعاً ذكر و انثین كا غسل بھی ہو جائے گا، امام طہادئ نے فرمایا كہ غسل انثین تشریفاً نہیں بلکہ علاجاً ہے، كیونكہ ماء بارد حسن طرح قاتلج بول دلبن ہے، اسی طرح قاتلج مذی بھی ہے چونكہ انثین ہی كے ساتھ مذی كا تعلق ہے،

بَابُ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

منی كی نجاست و طہارت كے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہ كے دور سے اختلاف جلا آرہا ہے صحابہ كرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ كے نزدیک منی طہار ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا كہ انسان كی منی كے بارے میں امام شافعیؒ كی تین روایات ہیں؛

- ① رجل و امرأة دونوں كی منی ناپاك ہے، ② رجل كی پاك اور عورت كی نجس ہے، ③ دونوں كی منی طہار ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا كہ روایت ثالثہ اصح اور مختار ہے، علیٰ ہذا منی حیوانات میں بھی اُن كے ہاں تفصیل ہے، اور وہ یہ كہ كلب و خنزیر كی منی ناپاك ہے،

۱۷ رج ۱ ص ۴۱، باب غسل المذی والوضوء منہ ۱۳ ص ۵۷ (ج ۱ ص ۲۸)، باب المذی ۱۲ ص ۷۰، علی النووی الروایۃ الثانیۃ شاذة والأولی اشذ شرح مسلم، ج ۱ ص ۱۳۰،

بقیہ حیوانات کی منی کے بارے میں بھی تین روایات ہیں۔

① تمام حیوانات کی منی پاک ہے ② مطلقاً نجس ہے ③ باکول اللحم کی طاہر اور غیر باکول اللحم کی نجس ہے، ان میں روایت اولیٰ امام شافعی کے ہاں مختار اور راجح ہے، درکہما حقیقۃ النودوی فی شرح مہلحہ ۱ ص ۱۴۰

صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انسؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے سفیان ثوریؒ، امام ادزاعیؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے، لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ منی نجس ہے لیکن اگر منی گتے ہوئے کپڑے میں نماز پڑھ لی تو اعادہ واجب نہیں، حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو اعادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو اعادہ واجب ہے، اگرچہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، امام مالکؒ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک کافی نہیں، جبکہ احنان کے ہاں تفصیل ہے، صاحب درمختار نے فرمایا کہ "انفسل ان کان رطباً والغزاة ان کان یابساً" انھوں نے مزید کوئی تفصیل بیان نہیں کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ منی یا بس رقیق ہو یا غلیظ، مرد کی ہو یا عورت کی، فرک سے طہارت حاصل ہو جائے گی، لیکن علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فرک صرف منی غلیظ یا بس میں کافی ہے، ورنہ غسل ضروری ہوگا، پھر صاحب درمختار نے فرمایا کہ فرک صرف اُس وقت کافی ہوگا جب خروچ منی سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا ہو، ورنہ غسل ضروری ہوگا، شمس اللائمہ خرنی نے فرمایا کہ فرک کے معاملہ میں مجھے تردد ہے، کیونکہ خرنیج منی سے پہلے لا محالہ خروچ مذی ہوگا، اور مذی بالاتفاق نجس ہے، جس کے لئے غسل ضروری ہے، لہذا وہ منی مخلوط بالمذی ہو کر کپڑے پر لگ جائے گی، لہذا فرک جائز نہ ہونا چاہیے، لیکن علامہ ابن ہمام نے فرمایا کہ اس میں تردد کی کوئی بات نہیں، کیونکہ مذی کی مقدار اس قدر مغلوب ہوگی کہ قدر دہم سے متجاوز نہ ہوگی، لہذا فرک کافی ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ طہارت منی پر حدیث باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے استدلال کرتے ہیں "انما کان یکفیہ ان یضربہ باصابعہ ودرہما فرکتہ من ثوب" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصابی "نیز ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نفاقت کے لئے ہے، اسی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے

وہ بھی نظافت پر محمول ہیں، ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، "قال ابن عباسؓ المنى بمنزلة المغاط فامطه عنك ولو باذخرة" اور دارقطنی میں یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اس میں امام شافعیؒ نے "بمنزلة المغاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "امطه عنك" کو نظافت پر محمول کیا ہے، استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "كتاب الام" میں فرمایا "ہم منى کو کس طرح نجس کہتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارت میں یعنی الماء والطين سے پیدا کیا، لہذا ان کی نسل کی تخلیق بھی شنی طاہرہ سے ہوگی، جو منی ہے،
حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں،

① صحیح ابن حبان میں حضرت جابر بن سمورؓ کی روایت ہے "قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم أصلي في الثوب الذي اتى فيه أهلي؟ قال نعم إلا ان منزى فيه شيئاً فتنسله (مرامد الظلمات ۱۳ ص ۸۲) قلت وهذا الصرح شئ على مذهب الحنفية من المرفوعات،

② ابوداؤد باب الصلوة في الثوب الذي يصيب أهله فيه، کے تحت روایت آئی ہے، "عن معاوية بن ابی سفيان انه سئل اخته ام حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في الثوب الذي يجامعها فيه فقالت نعم اذا لم ير فيه اذى"۔

③ ابوداؤد ہی میں باب المنى يصيب الثوب کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "انما كانت تغسل المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت ثم اراه فيه بقعة او بقعة، اسی طرح مسلم درج ۱ ص ۱۳۰ باب حکم المنى کے تحت حضرت عائشہؓ ہی

ملہ دروہ العبرانی البشانی ایچم البکر بن ابن عباس مرفوعاً "قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنى يصيب الثوب قال انما هو بمنزلة المغاط او البراق امطه عنك بقره او باذخرة وحبيشة طيبة الرائحة تسقن بها البسوت فوق الغنضب، قال البیهقی فی صحیح الزوائد ج ۱ ص ۲۷۹، باب اجاب فی المنى، بعد ذکر هذا الحديث، وفيه محمد بن عبد الله العزمي وهو صحيح على ضعفه، از مرتب علی عنہ

ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں، چنانچہ روئی کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اُسے دھن دیا جائے، اسی طرح زمین کیس سے پاک ہو جاتی ہے، بالکل اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کر دیا جائے بشرطیکہ وہ خشک ہو گئی ہو، اس کی دلیل سنبن دارقطنی، شرح معانی الآثار اور صحیح ابوعوانہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، "قالت كنت افرط المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يابساً واغسله اذا كان رطباً" (سنن دارقطنی مع التعلیق المغنی ۳، ص ۱۲۵ واثار السنن ۳، ص ۱۵)۔ اس کی سند صحیح ہے، کیونکہ یہ صحیح ابوعوانہ میں بھی مروی ہے اور اس میں شرائط مسلم کا التزام کیا گیا ہے،

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول دارقطنی میں مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، محدثین نے رفع کی تضعیف کی ہے اور وقت کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام دارقطنی اس کو مرفوعاً تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "لم يردفه غير اسحق الا نرى عن شريك" اور شریک ضعیف ہیں، اور تغفات کی مخالفت کر رہے ہیں، پھر خود شریک اسے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی سے روایت کر رہے ہیں وہو سنی العفظ كما نبتہ علیہ الدارقطنی والعافظ فی التقریب (مداخص من آثار السنن، ص ۱۱۳، و سنن الدارقطنی ۳، ص ۱۲۳)۔ اور طریق موقوف کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ ہی کا ایک دو سرا قول مصنف ابن ابی شیبہ (رج ۱ ص ۸۲) میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "حدثنا ابو بكر قال حدثنا ابو الاحوص عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال اذا اجنب الرجل في ثوبه فرأى فيه اثراً فليغسله وان لم يجد فيه اثراً فليغسله" (ومثله في مصنف عبد الرزاق ۳، ص ۲۷۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک منی نجس ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے مندرج ہے کہ "المنی بمنزلة المصطط" والے جمل میں تاویل کی جائے، چنانچہ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشا منی کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ وجہ مشبہ لزومت ہے، بعض نے کہا کہ وجہ مشبہ استقذار ہے، بعض نے اذ التعمابسهولة کو وجہ مشبہ قرار دیا ہے، اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ یہاں منی سے مراد قلیل ہے جو قدر درہم سے کم ہو، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ... معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشا بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ غلطی ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے ابن عباسؓ

نے فرمایا " فامطه عنك ولو باذخرة ":

علاوہ ازیں حضرت ابن عباسؓ کے اس ایک اثر کے مقابلہ میں دوسرے صحابہ کرامؓ کے آثار موجود ہیں جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ وغیرہ سے اس قسم کے آثار منقول ہیں، اور اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اثر حضرت عمرؓ بالخطاب کا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۵) میں مروی ہے، "عن خالد بن ابی عزة قتال سئل رجل عن عمر بن الخطاب فقال انى اذنتك على طنفسة فقال ان كان رطبا فاعسله وان كان يابس فامحلكه وان خفي عليك فارششه "

اہم شافعی کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، کہ منی سے چونکہ انبیاء کرامؓ جیسی معتبر سے ہستیوں کی تخلیق ہوئی، اور اس لئے وہ ناپاک نہیں ہو سکتی، لیکن یہ استدلال ان کی شان سے بعید اور بدیہی ابطالان ہے، کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے شئی نجس ظاہر ہو جاتی ہے، لہذا منی جب منقلب الی اللحم ثم الی الجنین ہو گئی تو قلب ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی شے کی طہارت یا نجاست پراثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہئے ورنہ خون کو بھی طہر کہا جائے، کیونکہ منی اس سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاء کرامؓ کی اصل مترار پاتا ہے، "فما هو جو اسکے فدو جو ابنا" علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاء کرامؓ کی تخلیق ہوئی ہے اس طرح کفار اور کلاب و خنازیر کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہئے، بہر حال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہار نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے، چنانچہ علامہ لودمی شافعیؒ نے شرح المہذب (ج ۲ ص ۵۵۴) میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے "وذکر اصحابنا اقدمة و مناسبات كثيرة غير ماثلة ولا تنفضيها ولا تستحق الاستدلال بها ولا نصح بتصحيح الوقت في كتابها الم" "والله اعلم

پچھلے تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک منی یا اس کے لئے فرک بھی ایک قسم کا طریقہ تہلیل ہے، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ فرک منی کا جواز اس زمانہ سے متعلق تھا جبکہ منی غلیظ ہوتی تھی، لیکن جب سے رقت منی کا شروع ہوا ہے اس وقت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا کہ

کتاب ہر حال میں غسل ضروری ہے۔

جواز فرک منی میں مذکورہ تفصیل ٹوب سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہو جائے تو اس میں احسان کا اختلاف رہا ہے، صاحب ہدایہ نے دو قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے اور اسی کو صاحب در مختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدم جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلہ فرک میں صرف ٹوب کا ذکر ہے، نہ حرارت بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غفلت فوت ہو جاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہو سکتی ہے، علامہ شامی نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل یعنی اسی صورت میں ہر جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقت منی کے شیورع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کے سو جانا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے، دائرہ نظر ہرگز اور ابن حبیب ماکن کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے، ان کا استدلال صحیح بخاری اور مسلم کی معروث روایت سے ہے، عن عبد الله بن عمرو أنه قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأوا فمكثوا ثم نمت. (لفظة للبغاري) اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لئے ہے، نیز ان کی ایک دلیل لفظ باب میں حضرت عمرؓ ہی کی حدیث ہے، "انته سأل النبي صلى الله عليه وسلم ينام أحدنا وهو جنب؟ قال نعم إذا توضأ".

سعید بن المسیب، سفیان ثورمی، امام ابو یوسف اور حسن بن حمی کے نزدیک جنب کے لئے وضو قبل النوم مباح ہے، یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے "قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب ولا يمس ماء" اس حدیث میں "ماء" نکرہ تحت النفي ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہذا.... وضو کی اباحت ثابت ہو جائے گی،

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل انوم مستحب ہی کیونکہ حضرت عمرؓ کی جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ابن خزیمہ (ج ۱ ص ۱۰۶ رقم الحدیث ۳۱۴) اور صحیح ابن شبانہ میں حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے، "عن ابن عمرؓ انہ صاأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم اینا احدنا و هو جنب قال نعم ویتوضأ ان شاء (اسناد صحیح) اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں پہلے کے مسئلہ کی دلیل کی وہاں ظاہر کیے استدلال کا جو ایسی ہی پورچہ استحباب وضو پر جمہور کا استدلال باپ ہذا کی دوسری حدیث سے بھی ہے، "عن عائشة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یتوضأ قبل ان ینام" امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت باب میں "ولا یست ماء" کا جملہ صرف ابو اسحق نے روایت کیا ہے، (ابراہیم نخعی، شعبہ اور سفیان ثوری، جیسے جلیل القدر محدثین یہ جملہ روایت نہیں کرتے، اسی لئے محدثین نے اسے ابو اسحق کا وہم قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون ان لہذا غلط من ابی اسحق" امام ابو داؤد نے بھی اسے وہم قرار دیا ہے، اور یزید بن ہارون نے خطا فرمایا ہے، امام احمد نے اس طریق کی روایت کو ناجائز قرار دیا حتیٰ کہ ابن المغیر نے فرمایا "اجم المحدثون علی خطأ ابی اسحق" امام مسلم نے بھی حضرت عائشہؓ کی اس روایت کی تخریج کی لیکن "ولا یست ماء" کا لفظ ذکر نہیں کیا، بلکہ اپنی کتاب التیمیز میں اس کو غلط قرار دیا، ان کے مقابل میں محدثین کی ایک جماعت نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ اس کے دونوں طریق کو صحیح قرار دیتے ہیں، دارقطنیؒ نے بھی اس زیادتی کو صحیح کہا ہے، امام نوویؒ نے بھی ابو الولید اور ابو العباس بن سریج سے یہی روایت کیا ہے، اور اس زیادتی کی تحسین کی ہے، نیز امام محمدؒ نے موطاً میں بسند ابی حنیفہ اس روایت کی تخریج کی ہے، اس میں بھی "ولا یست ماء" کے الفاظ موجود ہیں، اور علم اصول حدیث کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس زیادتی کو صحیح مانا جائے، کیونکہ ابو اسحق ثقہ راوی ہیں، ذریعۃ النفع مقبولہ" اسی لئے ہمارے مشائخ کا رجحان بھی اس زیادتی کی تصحیح کی طرف ہے، امام بیہقیؒ نے اس زیادتی کی تصحیح کے بعد فرمایا کہ "لا یست ماء" میں نفعی غسل مراد نہ ذکر نفعی وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ ہمارا دعویٰ وضو

۱۲ لہذا نظر مدار العلمان ج ۱ ص ۱۰۶ رقم الحدیث ۳۱۴، لہذا کذا معارف السنن (ج ۱ ص ۳۹۳) ۱۳

۱۴ ص ۴۶ باب الرجل تصید الجنابة من اللیل ۱۳

قبل النوم کے استحباب کا ہے، اور استحباب و سنیت احياناً ترک سے ثابت ہوتے ہیں، اور اس کی یہ روایت اسی ترک کو ثابت کر رہی ہے، اس روایت کے علاوہ کوئی روایت ایسی نہیں جو ترک و وضو پر دلالت کرتی ہو، یہ روایت ہمارے نہیں قائلین و جوب کے خلاف حجت ہے، استحباب وضو کے قول پر حضرت علیؓ کی روایت سے اعتراض وارد ہوتا ہے، جو ابوداؤد نسائی، اور صحیح ابن حبان میں مروی ہے، "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تتخل الملائكة بيتاً فيه صورة ولا كلب ولا جنب" اسی طرح معجم طبرانی کبیر میں میمونہ بنت سعد کی روایت ہے، "قالت قلت يا رسول الله هل يأكل أحدنا وهو جنب قال لا يأكل حتى يتوضأ قالت قلت يا رسول الله هل يرقن الجنيتل أحدنا وهو جنب حتى يتوضأ فأتني اخشي ان يتوضأ فلا يحضره جبرئيل عليه السلام"۔

ان روایات کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ کے ملائکہ رحمت مراد ہیں، مکہ حفظہ، کیونکہ حفظہ کسی وقت جدا نہیں ہوتے، جیسا کہ خطاب نے تصریح کی ہے، اور عدم دخول ملائکہ رحمت سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، غایت مافی الہاب تک ہے۔ استحسان ثابت ہوتا ہے، اور یہی مقصود ہے، علاوہ نودویؒ نے روایات میں اسی طرح تطہین دی ہے،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس وضو سے کونسا وضو مراد ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک وضو کا مل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض الاعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاویؒ وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مروی ہے، انہوں نے حالت جنابت میں وضو قبل النوم کیا، اور غسل چہلین کو ترک کر دیا، نیز وضو بر صلوٰۃ مزہل جنابت بھی نہیں، اس لئے اکتفاء بعض الاعضاء صحیح ہوگا، جمہور کے نزدیک وضو بر صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۳۴) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اكل جنباً وامر ان

لہ (ج ۱ ص ۵۴) کتاب اللباس، باب فی العمود

لہ قال ابن سنی فی الجمع الزواجر (ج ۱ ص ۲۷۵) باب فی من اراد النوم والاکل والشرب وهو جنب (..... وغیرہ عثمان بن عبد الرحمن عن عبد الحمید بن یزید و عثمان بن عبد الرحمن ہوا الحزنی الطرائق شعبۂ یحییٰ بن سعید وقال ابو حاتم صدوق وقال ابو عروبة الحزنی وابن عدی للباس بیرونی عن محمد بن وقال البخاری وابو اسحاق الحاکم بیرونی عن قوم ضعفاء وقال ابو حاتم بشیر یقین فی روایتہ عن اصعقار۔

لہ (ج ۱ ص ۶۳) باب الجنب یرید النوم والاکل او اشرب او اجماع ۱۲

ان یا کل اویئاً توضعاً للصلوة "یزسنن دارقطنی (۱۱۱۱)، باب الجنب اذا اراد ان ینام الخ" مجہد براتی کبیر اور المنشی (ج ۱ ص ۲۰۸) وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایات مروی ہیں، جن میں "توضاً" وضوءہ للصلوة کی تصریح موجود ہے، نیز وضوءہ للصلوة اگرچہ مزیل جنابت نہیں لیکن ان افعال میں کہ جن میں طہارت شرط نہیں مفید ضرور ہے اس کی دلیل امر شارع ہی،

بَاب مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجَنْبِ

مقصود باب یہ ہے کہ جنابت نجاست حکمیہ ہے، جس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا کسی حکم جائعہ اور نفسا کا بھی ہے، علامہ نووی نے فرمایا "واجبعت الاقمتہ علی ان اعضاء الجنب والحائض والنفساء وعد قہم" وسورہیم طاہر صاحب بھرنے فرمایا یہی حکم غسل میت کا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے مستوسط میں اس کی نجاست مروی ہے، لیکن درحقیقت یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ بطین میت سے شئی خارج ہوئی ہو، اور عموماً ایسا ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ غسل بھی نہیں ہو جائے گا، ورنہ فی نفسہ ظاہر غیر ظہور ہے، صاحب بھرنے فرمایا کہ میت کا فر کا غسل بھی اسی حکم میں ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت اُس کے نہیں ہونے کی ہے، یہ بھی اس پر محمول ہے کہ عموماً بدن کا فر نجاست حقیقیہ سے ملوث ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ غسل نجس ہو جائے گا، ورنہ فی نفسہ ظاہر ہے، واللہ اعلم،

بَاب مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرْتَمِي فِي الْمَاءِ مِثْلَ مَا يَرْتَمِي فِي الْمَاءِ

نعم اذا هي رأت الماء، یہ مسئلہ باب فیمن یستیقظ ویبزی بملأء " میں گزر چکا ہے لیکن وہاں ضمنتھا، اور یہاں امام ترمذی نے قصداً بیان کیا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماہِ پشور سے غسل واجب ہوتا ہے، صرف ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اُن کے نزدیک واجب نہیں ہوتا، ابن المنذر نے فرمایا کہ اگر یہ نسبت صحیح ہے تو اس کے خلاف اُم سلیم کی روایت باپ حجت ہے، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام نخعی کا قول اس پر محمول ہے کہ خروج الماء الی الفرج الحماچ نہ ہوا ہو بلکہ صرف لذت کا احساس ہوا ہو، چنانچہ صاحب در مختار نے فرمایا کہ اگر نزدیکی کا احساس ہوا، لیکن فرج خارج تک وہ نہیں پہنچا، تو اس وقت بعض احادیث کے نزدیک غسل واجب ہو گیا، لیکن مختار یہ ہے کہ واجب نہیں ہوا، کیونکہ حق مرآة میں وجوب

فصل کا مدار خرمج المارانی الفرج الحجاج ہے،

حدیث باب اور بعض دوسری اسوئٹ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں بھی مادہ منویہ موجود ہوتا ہے، جس کا خرمج بھی ہوتا ہے، لیکن قدیم وجدید اطباء کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عورت میں منی بالکل نہیں ہوتی، اور اس کے لحاظ سے انزال کا مطلب محض اشکال لذت ہے، البتہ اطباء اس بات کا اقرار کرتے ہیں، کہ عورت میں ایک خاص قسم کی رطوبت ہوتی ہے، ان میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، لیکن درحقیقت کوئی تعارض نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عورت کی بھی منی ہوتی ہے، البتہ وہ باہر نہیں نکلتی، بلکہ عموماً اس کا انزال رحم ہی کے اندر ہوتا ہے، البتہ بعض غیر معمولی صورتوں میں یہ انزال باہر کی جانب بھی ہو جاتا ہے، حدیث باب میں اسی غیر معمولی صورت کو بیان کیا گیا ہے، اور اطباء نے جو نفی کی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منی مرآۃ مثل منی رجل نہیں ہوتی، یہ تحقیق شیخ بوعلی سینا کے قول سے مؤید ہے، جنہوں نے تصریح کی ہے کہ عورت میں منی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا خرمج باہر کی جانب نہیں ہوتا، ورنہ چنانچہ تک اس کے وجود کا معاملہ ہے اس میں شبہ نہیں ہے، کیونکہ میں نے خود عورت کے مستشرقین سے یہ سنا ہے کہ

قالت ام سلمة، اس روایت میں اس قول کا قائل حضرت ام سلمہؓ کو قرار دیا گیا ہے کہ جبکہ مؤطا کی روایت میں حضرت عائشہؓ کو قرار دیا گیا ہے، قاضی عیاضؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا کہ اس وقت حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ دونوں موجود تھیں، اور دونوں نے یہ بات کہی تھی ”خذ کبر کل را و ما لحدید کبر الاخر“

قلت اما فضحت النساء یا ام سلیم“ مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی بات پوچھی جو عورتوں کی کثرت شہوت پر دال ہے، اس لئے تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا، ”واللکتمان فی ذلک من عادیة النساء“

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”ہا فین بستیقظ دیزی بللا میں گزرا ہے، کہ خود حضرت ام سلمہؓ ہی نے آپ سے یہ سوال کیا تھا تو پھر حضرت ام سلیمؓ پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں حضرت ام سلمہؓ کو اس سوال کا سائل قرار دیا گیا ہے عبداللہ بن عمرؓ کی وجہ سے ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے فرماتے ہیں ”وعبد اللہ ضعفه یحییٰ بن سعید من قبل حفظه فی الحدیث، لہذا اس بات کا قومی امکان ہے کہ وہاں پر بھی اصل سائلہ ام سلیمؓ ہوں جن کا نام ضعیف

رادی کو یاد رہا، اور اس نے اُمّ سلیمان کا نام ذکر کر دیا، اس کی تائید اس لئے بھی ہوتی ہے کہ اُمّ سلمہ
اور اُمّ سلیم متشابہ اسماء میں جس میں ضعیف راوی کے لئے وہم کا قوی امکان موجود ہے وہ اللہ اعلم

بَابُ التَّيْسِمِ لِلْجَنبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

وَأَنَّ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سَنِينَ، یہ جملہ ترجمۃ الباب کا موضع استدلال ہے،
کیونکہ دہل سال تک تیمم کو کافی قرار دینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ جنابت سے بھی تیمم جائز ہے،
چنانچہ جس طرح جواز تیمم من الحدیث الاصحیح میں اجماع امت ہے، اسی طرح جواز تیمم من
الحدیث الاکبریٰ بھی علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ قرن اول میں اس کے بارے میں قدرے
اختلاف تھا، کہ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے جنسی کے لئے عدم جواز کا قول مروی تھا، جیسا کہ
بخاری کی بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، لیکن بخاریؒ نے یہ روایات ہی سے ان دونوں کا رجوع
ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ کے استفسار پر جواب دیا: "ذو لیک ما تو لیت"
فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے فرمایا "ویروی عن ابن
مسعودؓ انہ کان لا یرى التیسم للجنب وان لم یجد الماء" ویروی عنہ امّہ
رجع عن قولہ فقال تیمم اذا لم یجد الماء" اسی طرح صاحب بدائع نے ضحاک سے
نقل کیا ہے کہ "ان ابن مسعود رجع عن قولہ" نیز بخاریؒ میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی
ہے کہ اگر ہم جنسی کو اجازت تیمم دیدیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے گا،
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے اگرچہ جواز کے
وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ "تیسّم اذا لم یجد الماء" لہذا
اب یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا،

بَابُ فِي الْمَسْحَةِ

حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ اور حدیث کے مشکل اور پیچیدہ ترین مسائل میں

۱۵۰ ص ۵۰، صحیح مسلم (۱/۱۶۱) باب التیمم، ۱۵۱ ص ۵۰، باب اذا غاب الجنب عن نفسه المرن
ارالموت، ۱۵۲ ص ۵۰، عن حکیم بن معاویہ عن عبد قال قلت لرسول اللہ انی اغتیب الشهر عن الماء مع اہل
فا صیب منہم قال نعم قلت لرسول اللہ انی اغتیب اشہرا قال وان غبت ثلاث سنین رواہ الطبرانی فی

الکبیر واسنادہ حسن (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۶۳ فی آخر باب التیمم)۔

ہیں، اسی لئے ہر دور کے اہل علم نے ان کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پر مفصل کتابیں لکھی ہیں، صاحب بھرنے فرمایا کہ امام محمدؒ نے خاص اپنی دو مسائل پر دو سو صفحات کا ایک رسالہ تصنیف کیا تھا، جو غالباً اپنے موضوع پر سب سے پہلا رسالہ ہے، امام اطحاویؒ نے پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا، ابن حجرؒ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ ایک رسالہ علامہ دارمی شافعیؒ نے تصنیف کیا جو اس موضوع پر بہترین ہے اور پانچ سو صفحات پر مشتمل ہے، خود علامہ نوویؒ نے ”مہذب“ کی شرح کرتے ہوئے مسائل حیض و استحاضہ لکھنے شروع کئے تو ایک ضخیم جلد ہو گئی، پھر انھوں نے خود اس کی تلخیص کی جو موجودہ شرح ”المہذب“ کے دو سو صفحات میں آئی ہے، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل بحث علامہ ابن نجیمؒ صاحب بحر الرائق نے کی ہے، علامہ نوویؒ اور صاحب بحر الرائق نے اپنے زمانہ میں قلمت علم اور شہرت چہل کی شکایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ ان مسائل پر جس قدر توجہ ہونی چاہئے تھی وہ اب ممکن نہیں رہی،

مستحاضہ کی بحث میں متعدد مسائل اور مباحث ہیں جو احادیث کی شرح کے ذیل میں انشاء بیان کئے جائیں گے،

سواءت فاطمة بنت ابی حبیش "حافظ ابن حجر" اور علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جن عورتوں کے مستحاضہ ہونے کا ذکر روایات میں آیا، وہ کل گیارہ ہیں

- ① فاطمہ بنت ابی حبیش ② أم المؤمنین حضرت زینبؓ ③ أم المؤمنین حضرت سوہ
- بنت زمعہ ④ زینب بنت جحش ⑤ حمزہ بنت جحش زوجہ ابوطالب ⑥ أم جیبہ بنت جحش زوجہ
- عبدالرحمن بن عوف ⑦ اسما بنت عمیر (لاہا) ⑧ زینب بنت ابی سلمہ ⑨ اسما بنت
- الحارثیہ ⑩ باور بنت غیلان الشقیہ ⑪ سہلہ بنت سہیل (ملخص ما فی عمالی الفقار

للحینی ج ۲ ص ۱۰۵ وفتح الباری للحافظ ج ۱ ص ۲۸۲)

انی امرأة استحاض، لفظ حیض در حقیقت حاض یعنی سے نکلا ہے، جس کے معنی پہنے کے ہیں، کہا جاتا ہے "حاض الوادی اذا جزی وصال" اصطلاح فقہ حنفی کی تعریف یہ ہے "دم ینفصہ رحم امرأۃ بالغۃ من غیر داء" استحاضہ حیض ہی سے باب استفعال ہے، اور باب استفعال میں آنے کے بعد اس میں مبالغہ کی خاصیت پیدا ہو گئی، باب استفعال کی ایک خاصیت انقلاب ماہیت بھی ہوتی ہے، جیسے استنوق الجمیل

میں، یہ خاصیت بھی بیان ملحوظ ہو سکتی ہے کہ حیض کی ماہیت بدل گئی، اور وہ استحاضہ ہو گیا۔ صاحب بحر نے فرمایا "عروق یسبل من العاذل من امرأۃ لداہبها" (والعاذل عرق خارج الرحم عند فمہ) یہ بات ملحوظ رہے کہ عاذل اس عرق کا طبی نام نہیں، بلکہ چونکہ اس سے خرچ دم سبب مندل و ملامت ہے، اس لئے اسے عاذل کہتے ہیں،

انما ذلک عرق ویست بالحصنۃ، اور بعض دوسری روایات میں یہ العناظ آتے ہیں "انما هو عرق" ان الفاظ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ یہ خون حیض کی طرح رحم سے نہیں آتا بلکہ ایک رگ کے پھٹ جانے کی وجہ سے آتا ہے جو خارج رحم میں ہوتی ہے جسے عاذل کہا جاتا ہے لیکن اس پر ایک قوی اشکال ہوتا ہے کہ قدیم و جدید اطباء اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ قدیم اور دم استحاضہ میں مخرج کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کا مخرج قعر رحم ہی ہے فرق صرف مدت کا ہے کہ مدت کے اندر آنے والا خون حیض اور مدت کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی مصنف شرح موطاء میں یہ خیال ظاہر کیا ہے، اس کے برخلاف حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مخرج میں بھی فرق ہے،

اس اعتراض کا سبب اچھا جواب حضرت بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۰۹) میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اختصار ہے، اس کی پوری تفصیل مسند احمد کی ایک اور روایت میں آئی ہے، جس میں ارشاد ہے "فانما ذلک رکضۃ من الشیطن او عرق انقطع او داء عرض لہا" اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، بعض اوقات کوئی رگ پھٹ جاتی ہے، اس وقت استحاضہ کا مخرج خارج رحم بھی ہو سکتا ہے، اور بعض مرتبہ کسی بیماری کے سبب قعر رحم ہی سے خون کا اخراج معمول سے زیادہ ہو جاتا ہے، لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حدیث باب میں یہ نہیں ہے کہ استحاضہ صرف النقطار عرق ہی سے ہوتا ہے، بلکہ بیان آپ نے اس کے اسباب میں سے صرف ایک سبب بیان فرمایا ہے، بہر حال اطباء کا قول "داء عرض" کی وضاحت ہے، اور فقہاء کا یہ کہنا کہ استحاضہ خارج رحم سے آتا ہے "عرق انقطع" کی تشریح ہے، رہا رکضۃ من الشیطن سو وہ درحقیقت ایک استعارہ ہے، اور اس کا منشاء یہ ہے کہ استحاضہ کے ذریعہ شیطانی تلبیسات کا ایک دروازہ کھل جاتا ہے، اور عورت کے لئے اپنی نماز اور طہارت کے مسائل سمجھنا اور ان پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہے،

فاذا قبلت العيصة فدعى الصلوة، یعنی جب ایام حیض شروع ہو جائیں تو نماز روزه
 چھوڑ دے، اور جب وہ ایام ختم ہو جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کرے، حضرت فاطمہ بنت ابی حبیبؓ
 چونکہ مستحارہ تھیں، اس لئے آپ نے یہاں معادہ ہی کا حکم بیان فرمایا،
 مسابیحین دستخاندہ مجھے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے،

مسئلہ اولیٰ:۔ اقل مدت حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذر نے فرمایا کہ فقہاء کی
 ایک جماعت کے نزدیک حیض کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرة واحدة اور سیلان و دفعاً
 بھی حیض ہے، یہی مسلک ہوا امام مالکؒ کا، جبہور کے نزدیک اقل مدت حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید
 میں بھی اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اقل مدت "یوم و لیلۃ" ہے،
 امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "یومان و اکثر الیوم الثالث" اور طہرین کے نزدیک "ثلاثة ایام"
 دلیا لہما " اقل مدت ہے،

مسئلہ ثانیہ:۔ اکثر مدت حیض میں بھی اختلاف ہے، احناف کے نزدیک عشر
 ایام دلیا لہما " امام شافعیؒ کے نزدیک خمسة عشر، یوماً " امام مالکؒ کے نزدیک تسبعة عشر
 یوماً ہے، اور امام احمدؒ کی "مثل المذاهب المشلاہ" میں روایتیں ہیں، خرقی نے پندرہ دن کی
 اور ابن قدامہ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے،

مسئلہ ثالثہ:۔ اقل مدت طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء
 کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت
 پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی اور چوتھی پندرہ یوم کی ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک
 اقل مدت طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی، ان کی دوسری روایت تیرہ یوم
 کی ہے، جسے ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے، بہر حال جبہور کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہی ہے
 علامہ نوویؒ نے فرمایا اکثر مدت طہر میں عدم تحدید پر اجماع ہے،

علامہ ابن رشد، ابن قدامہ اور علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ مدت حیض و طہر کے بارے میں
 اختلاف اس بنا پر ہے کہ روایات میں اس بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس لئے
 فقہاء نے اپنے اپنے ماحول کے تجربہ، مشاہدہ اور عرف کے پیش نظر یہ مدتیں مقرر کی ہیں، علامہ
 زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدت حیض و طہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت
 انسؓ، واخذہ بن اسقعؓ اور حضرت امامہ کی روایات سے ہے، یہ تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں

لیکن تعدد طرق کی بنا پر درجہ حسن میں آجاتی ہیں،

اکثر مذتب حیض اور اقل مذتب طہر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی تائید میں بھی ایک روایت مرفوعہ پیش کی جاتی ہے، "تمکت احد اکن شطر عمرها لا تعس" لیکن ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا، "ھذا حدیث لا یعرف" یہ سہمی نے فرمایا "لم نجدہ" اور خود علامہ نووی شافعیؒ نے "المجروح" میں فرمایا "حدیث باطل لا یعرف" اور بالغرض اگر یہ درست ہو بھی تب بھی شطر کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مذتب حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الایاس کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے، اس وجہ سے امام نوویؒ نے اپنے مسلک پر استدلال بالحدیث کو چھوڑ کر استدلال بالقیاس پر عمل کیا ہے کہ تجربہ میں یہ بات آئی ہے کہ بہت سی عورتوں کو دس دن سے زائد خون آیا، جبکہ حنفیہ اس زائد کو مستحاضہ میں شمار کرتے ہیں، اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مذتب حیض کے مسئلہ میں احناف کا استدلال ضعیف روایات سے ہے، اور حضرات شوافع کا قیاس سے، تو اول تر بات یہ ہر کہ دوسرے مؤیدات کی وجہ سے احادیث میں ایک گونہ قوت آگئی ہے، دوسرے قیاس کے مقابلہ میں بہر حال یہ روایات مقدم ہیں، بالخصوص شرعی تحدیدات کے باب میں قیاس پر عمل کرنا احادیث ضعیفہ پر عمل کے مقابلہ میں خطرناک ہے،

مسئلۃ رابعہ :- الوان دم حیض میں اختلاف ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا الوان حیض چھ ہیں، سواد، حمرة، صفرة، کدرہ، خضرة اور زہری، بہر حال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے، بشرطیکہ ایام حیض میں آئے، الایہ کہ سفیر طوالت خارج ہونے لگے، حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جو مؤطین میں موصولاً اور بخاری میں تعلقاً بصیغۃ الجزم مروی ہے، عن علی بن ابی نعیم عن أمہ مولاتہ عائشۃ أم المؤمنین انھا قالت کان النساء یبعثن لى عائشۃ بالدرجة فیہا الکرسف فیہ الصفرة من دم العیض لیسأئنها عن الصلوة فتقول لہن لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء تریدن بذلک الطهر من العیض (رواہ ابی نعیم عبد الرزاق وابن ابی شیبہ واللفظ بلفظ مالک) اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے اس وقت تک ہر حیض خون ہوگا،

اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایام عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ تسلطاً دیا جائے گا، اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی قضا لازم ہوگی، البتہ قضا کرنے کا گناہ نہ ہوگا، حدیث باب میں "فاذا اقبلت العیضۃ فذاع الصلوٰۃ واذا ادبرت فاعضلی عنک الدم وصلتی" کا یہی مطلب ہے، اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں "من ع الصلوٰۃ ایام اقرانہا اللتی كانت تحییض فیہا" سے بھی اسی بات کو زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا گیا ہے،

ائمہ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے تمیزہ کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیض کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہواتے ایام کو ایام حیض سمجھے گی اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہوا تو دن کو ایام استحاضہ، اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے، یہی مسلک ہے سفیان ثوریؒ کا، اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک صرف تمیز معتبر ہے، عادت کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تمیز ہو تو وہ بھی معتبر ہے اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تمیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا بہتر رہ، معادہ اور تمیزہ سب کے حق میں اعتبار ہے۔ تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابو داؤد میں باب من قال توضع لیل صلوٰۃ کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی جیش کی روایت سے ہے۔

"انہما كانت تستحاضن فقال لهما النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان دم العیض فانه دم اسود یعنی فاذا كان ذلك فامسکی عن الصلوٰۃ فاذا كان الآخر فتوضی وصلتی" محل استدلال "فانه دم اسود یعنی" کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً مشکم فیہ ہے، اولاً تو اس لئے کہ امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن ابی عدی نے ایک مرتبہ اپنی کتاب سے سنایا، اور ایک مرتبہ حافظہ سے، جب کتاب سے سنایا تو اسے فاطمہ بنت ابی جیش کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے یہ روایت سنائی تو حضرت عائشہؓ

کی روایت قرار دیا،

دوسرے ابوداؤد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علامہ ابن المسیب سے بھی مروی ہے اور شعبہ سے بھی، علامہ ابن المسیب سے یہ مرفوعاً مروی ہے اور شعبہ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے، امام بیہقی نے بھی سنن کبریٰ (ج ۱ ص ۳۲۵ و ۳۲۶) میں اس حدیث کے منظر اب اسناد کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے اپنی علل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد ابویحیٰ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا ”تھو منکر“ علامہ مارڈینی نے ”الجوہر النقی“ (ج ۱ ص ۸۶) میں نقل کیا کہ ابن القطان نے فرمایا: ”ہو فیہ ائی منقطع“ لہذا یہ حدیث قوتِ صحت کے اعتبار سے حنفیہ کے ان دلائل کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو آگے آرہے ہیں، نیز مسند علی قاری فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اس صورت پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ تیسرے بالابوان عادت کے مطابق ہو جائے،

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں،

① مؤلمین میں موصولاً اور بخاری میں باب اقبال لھین وادبارہ میں تعلیقاً بصیغہ جنبا یہ روایت (جو پہلے بھی مؤطاً مالک کے الفاظ کے ساتھ ذکر کی جا چکی ہے) آئی ہے، ”کنت نساء یبحثن الی عائشة بالدرجۃ ذہبا الکرسف فیہ الصفرۃ فتقول لا تعجلن حتی ترین العصۃ البیضاء ترید بذلک الطھر من الحيضۃ (لفظہ للبخاری) اس سے معلوم ہوا جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہذا تیز بالابوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

② صحیح بخاری ہی میں ”باب اذا حاضت فی شہر ثلاث حیض“ کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ”عن عائشۃ ان فاطمۃ بنت ابی حبیش سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت انی استحاض فلا اطہر فادع الصلوۃ فقال لان ذلک عرق وکنن دعی الصلوۃ قدر الایام التي کنت تعیضین فیہا ثم اغتسلی وصلی“ اس میں لفظ ”قدر“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اعتبار ایام کی مقدار کا ہے نہ کہ الوان کا،

③ ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ام سلمہ کی روایت ہے کہ جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لتنظرن عدا اللیل والایام التي کانت تعیضین من الشهر

قبل ان یصیباہ الذی اصابہا فلترک الصلوٰۃ قدر ذلك من الشهر الخ" اس میں
مراحتہ ایام عادت کے اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے،

(۴) ابوداؤد میں باب فی المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلوٰۃ فی عدۃ الایام
القی كانت تحیض کے تحت روایت آئی ہے "عن عروۃ بن الزبیر قال حدثتني فاطمة
بنت ابی جیش انہما امرت اسماء و اسماء حدثن انہما امرتہا فاطمة بنت ابی جیش
ان تسئل راسی اسماء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا ان تعقد الایام
القی كانت تعقد ثم تغتسل"

(۵) امام ترمذی نے اگلے باب میں نقل کیا ہے "عن عبدی بن ثابت عن ابيه
عن جدته عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی المستحاضة تدع الصلوٰۃ
ایاماً اقربها القی كانت تحیض فیہا ثم تغتسل وتتوضأ عند کل صلوٰۃ وتصوم وتصلی"
اس میں بھی عدو ایام کا اعتبار کیا گیا ہے،

(۶) ابوداؤد میں "باب اذا قبلت الحيضة تدع الصلوٰۃ" کے تحت حضرت
ہشام کی روایت ہے "قالت سمعت امرأة تسأل عائشة عن امرأة فسد حیضها
وأهدیغت وما قام فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امرها فلتنظر قدر
ما كانت تحیض فی کل شهر وحیضها مستقیم فلتعده بقدر ذلك من الایام ثم
لتدع الصلوٰۃ فیمن اویقده رهن ثم لتغتسل ثم لتستن فریثوب ثم تصلی"
(رج ۱ ص ۳۸)

(۷) مصنف ابن ابی شیبہ رج ۱ ص ۱۳ میں فی الطهر ما هو ولم يعرف کے تحت روایت
ہی: عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکر قالت کنا فی حجرها مع بنات
ابنتہا فكانت احد انا تطهر ثم تصلی ثم تنکس بالصفرة الیسرة فتشہلها و فی
نسخة "ونسلها" فنقول اعتزلن الصلوٰۃ ما رأینن ذلك حتی لاتومرن الا البیاض
خالصاً (واخرجه اسخون بن راھویہ بلفظ اخر" المطالب العالیة ۳ ص ۱۰۲)۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، لہذا مذکورہ بالا
تمام احادیث ان کے خلاف حجت قاطعہ ہیں،

تمیزہ کے احکام | ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متجزئہ اگر تمیزہ ہو تو وہ الوان کے ذریعہ حیسب

و استحسانہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نورانی نے شرح المہذب میں انھیں بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے،

متیخرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ متحرسی کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایامِ عادت یاد آجائیں یا کسی جانب ظنِ غالب قائم ہو جائے تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظنِ غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدد صورتیں ہیں، تفصیل علامہ ابن نجیم بجزا لرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متیخرہ کو یقین ہو جائے کہ یہ ایام حیض ہیں، ان میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہو جائے کہ یہ ایام طہر ہیں ان میں وضو لکھنے کی صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھو گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحيض کے ان میں وضو لکھنے کی صلوٰۃ کرتی رہو گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحيض ان میں غسل لکھنے کی صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خرمن من حیض کا شک باقی رہے اب متیخرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز، روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ ان ایام میں یقین ہو کہ یہ ایام حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل لکھنے کی صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہے اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو لکھنے کی صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقین طور سے ظاہر ہے،

اور متیخرہ بالترتیب کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداء شہرہ) سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون مستمر ہوا ہو، میں اپنے ایامِ عادت پورے ہونے تک وضو لکھنے کی صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایامِ عادت پانچ دن تھے تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو لکھنے کی صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے ظاہرہ یا حاضنہ ہونے میں شک ہوا، اس کے بعد پچیس دن غسل لکھنے کی صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحيض کا احتمال ہے،

اور متیخرہ بالعدد و الزمان کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ کے پہلے تین دن وضو لکھنے کی صلوٰۃ کرے گی، اور باقی ستائیس دن غسل لکھنے کی صلوٰۃ، کیونکہ ان تمام دنوں میں خروج من الحيض کا احتمال ہے،

روایات میں مستحاضہ کے لئے تین احکام وارد ہوئے ہیں۔

① غسل لکل صلوٰۃ ② جمع بین الصلوٰتین بغسل ③ وضو لکل صلوٰۃ ، امام احمد اور امام
 اعلیٰ کے نزدیک سب سے افضل غسل لکل صلوٰۃ ہے ، اور دوسرے احکام پر بھی عمل جائز ہے ،
 امام طحاوی نے غسل لکل صلوٰۃ کو سہلہ بنت ہبیل کی روایت سے منسوخ قرار دیا ہے کہ جب
 ان پر غسل لکل صلوٰۃ شافعی گذرا تو آپ نے اسے منسوخ فرما کر جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم دیا ،
 درند پھر علاج پر محمول ہے کہ بروردت ، مار قاطح دم ہوتی ہے ، یا پھر استحباب پر مبنی ہے ،
 یا پھر اس متیورہ کے ساتھ خاص ہے جسے انقطاع حیض میں مشبہ ہو ،

امام طحاوی نے جمع بین الصلوٰتین بغسل کو بھی منسوخ کہا ہے ، اور وضو لکل صلوٰۃ
 کی روایات کو اس کے لئے تاریخ قرار دیا ہے ، بعض احادیث نے اسے بھی علاج پر محمول کیا ہے ،
 لیکن درحقیقت جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم بھی اسی متیورہ کے لئے ہے جس کے لئے غسل
 لکل صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے ، یعنی وہ متیورہ جسے انقطاع حیض میں شک ہو ، اس کے لئے غسل
 خشک تو غسل لکل صلوٰۃ ہی کا ہے ، لیکن ساتھ ہی اس کے لئے یہ آسانی بھی موجود ہے کہ وہ جمع
 بین الصلوٰتین بغسل کرے ، یعنی نظر اور عصر کو جمع کر کے پڑھے ، اور دونوں کے لئے ایک غسل
 کرے ، اسی طرح مغرب اور غشاہ کو جمع کر کے پڑھے ، اور دونوں کے لئے ایک غسل کرے ،
 اس طرح اسے دن بھر میں تین مرتبہ غسل کرنا ہوگا ، واللہ سبحانہ اعلم ،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ

وتتوضأ عند كل صلوٰۃ ۱۱ یہ صرف مستحاضہ کا نہیں ان تمام معذورین کا حکم ہے ،
 جو تسلسل حدیث میں مبتلا ہوں ، اور چار رکعتیں بھی بغیر وقوع حدیث کے پڑھنے پر قادر
 نہ ہوں ،

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ معذور پر وضو کرنا ضروری ہے ، البتہ ربیعۃ الرأی اور
 داؤد ظاہری کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں ، اس لئے ان کے نزدیک مستحاضہ کے
 لئے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے ، امام مالک کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹتا
 چاہئے اس لئے کہ وہ خارج غیر محتاد ہے ، لیکن امر تعبیدی کے طور پر وہ بھی دم استحاضہ کو ناقض
 وضو مانتے ہیں (کما ذکر فی تشریح باب الوضوء من الفقیہ والزرعات)

پھر وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے ، سفیان ثوری اور ابو ثور کے نزدیک

ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جاسکتے ہیں، نوافل کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلہ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات کُل صلوٰۃ کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو کیا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے تواج سنن و نوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں، لیکن ان کی اور ایسی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوت قرآن کرنا چاہے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، ان کے نزدیک وضو کُل صلوٰۃ کا مطلب وضو کُل صلوٰۃ مع ترابعہا ہے،

حنفیہ کے نزدیک یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض و تواج کے علاوہ دوسرے نوافل پڑھنا اور تلاوت قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ سبب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی تفصیل میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے، طرفین کے نزدیک خرید وقت ناقض وضو ہے، خواہ نیا وقت رات ہو یا وہاں نہ ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت آخر ناقض وضو ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت اور خرید وقت دونوں ناقض ہیں، ثمرہ اختلاف فجر اور نہر کے درمیانی وقت میں ظہر ہوگا، کہ فجر کی وضو طلوع شمس پر طرفین اور امام زفرؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوع شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت نہر سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن طرفین کے نزدیک وہ نہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا،

بہر کیف حنفیہ نے تنوضاً لکل صلوٰۃ کو تنوضاً لوقت کل صلوٰۃ کے حکم میں قرار دیا ہے، چنانچہ امام محمدؒ کتاب الآثار ج ۱ ص ۸۸ باب غسل المتحاضنہ والحنائس کے تحت ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ولسنا ناخذ بهذا ولو لکتنا ناخذ بالحدیث الاخر انما تنوضاً لکل وقت صلوٰۃ وتصلی فی الوقت الاخر" نیز ابوالوفاء انفالی کتاب الآثار کی تشریح وتعلیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وفی شرح مختصر الطحاوی رؤی ابو حنیفہ عن هشام بن عروہ عن ابيہ عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لفاطمہ بنت ابی جیش وتوضی لوقت کل صلوٰۃ، ذکرہ محمد فی الاصل معصلاً و قال ابن قدامہ فی المغنی وروی فی بعض الفاظ حدیث فاطمہ بنت ابی جیش

ووضوئی لوقت کل صلوة کتاب الآثار، ج ۱ ص ۹۱ باب غسل المستعاضة والعائض
 فی تعلیقات ابی الوفاء اللفغانی، علاوہ ازس حدیث باب میں متوضا عند کل صلوة
 کے الفاظ آئے ہیں، جو وقت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، نیز جن روایات میں ”تتہ صلاً“
 کل صلوة کے الفاظ ہیں ان میں بھی لام کو وقت پر قرار دیا جاسکتا ہے، عن سے بھی اس کی
 تائید ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے ”آئیٹک لصلوة الظہرای لوقتہا“ امام طحاوی نے فرمایا
 کہ نظر و قیاس سے بھی مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ خروج وقت بعض مواقع میں
 حق معذور میں ناقض ہے نہ کہ خروج عن الصلوة، مثلاً کسی معذور نے وقت ظہر میں وضو کیا،
 لیکن نماز نہ پڑھ سکا، حتیٰ کہ وقت عصر داخل ہو گیا، اب وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے، تو بالاجتہاد
 اس پر وضو مجدد ہے، اس مسئلہ میں خروج عن الصلوة کا تحقق نہیں ہوا بلکہ خروج وقت پر
 نقض وضو ہوا ہے، اسی طرح خروج وقت ماح علی الخفین کے حق میں بھی ناقض وضو ہے لیکن
 خروج عن الصلوة کا ناقض ہونا کسی مادہ میں موجود نہیں، لہذا ثابت ہو گیا کہ خروج وقت کا ناقض
 ہونا راجح ہے،

بَابُ فِي الْمُسْتَعَاذَةِ اَنْهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ بِغُسْلِ وَاحِدٍ

نفس مسئلہ پر کلام گذر چکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں،

مسئلہ با صومین، یہاں آپ نے حضرت محمد کو دو باتوں میں اختیار دیا ہے، ان
 میں سے دو سمری بات تو واضح اور متن علیہ ہے، کہ وہ جمع بین الصلوتین ہے، اسی کی طرف
 ”وہو اعجب الامرین الی“ سے اشارہ کیا ہے، لیکن پہلی بات حدیث میں اچھی طرح واضح
 نہیں ہے، اس لئے شراح کا اس کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعی نے ”کتاب الامم“
 میں فرمایا کہ امرثانی (ترتیباً امر اول) غسل لکل صلوة ہے، اکثر شوافع نے اسی کو اختیار
 کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمھارے لئے اصل حکم تو یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کرو لیکن
 اگر تمھیں اُس میں دشواری ہو تو تم جمع بین الصلوتین بغسل واحد بھی کر سکتی ہو، جو مجھے
 سہولت کی وجہ سے زیادہ پسند ہے، امام طحاوی نے فرمایا وہ امر وضو لکل صلوة ہے، اسی کو
 احناف نے اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمھارے لئے اصل حکم تو وضو لکل صلوة ہے،
 لیکن اگر تم جمع بین الصلوتین بغسل واحد کر لو تو یہ بہتر ہے،

پھر اختلاف ہو کہ حضرت محمد بن حنفیہ مستحاضہ کی کونسی قسم میں داخل تھیں، امام نووی، خطابی، ابن رشتہ، ابن قدامہ، امام احمد، اور ابو داؤد وغیرہ کے نزدیک یہ میرزا تھیں یہی نے فرمایا کہ یہ ہستہ تھیں، لیکن ابن قدامہ نے اسے زد کیا ہے، کیونکہ روایات سے ان کا امراۃ کبیرہ ہونا ثابت ہے، اور امراۃ کبیرہ کا ہستہ ہونا بعد ہے، امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اور یحییٰ نے کتاب الخلافیات میں فرمایا کہ یہ معتادہ تھیں، احناف نے اسی کو ترجیح دی ہے، قرآن سے راجح بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ امراول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معتادہ کا معنی حکم بیان فرمایا، حدیث کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "فتحصی سنة ایام اومسبعة ایام فی علم اللہ" آگے فرمایا: "فانعلی کما تحصی النساء کما یطہرن لیسقات حیضہن وطمہن" اور امثالی میں جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم یا تو استحباب کے لئے معتادہ علاج کی غرض سے تھا، اس لئے کہ اکثر غسل اور تبرید اس مرض کے لئے مفید رہے، بہر حال ہر معتادہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم نہیں ہے،

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضرت محمدؐ متحیرہ ہوں اور انھیں چھ دن کے ایام حیض ہونے کا یقین ہو، اور اس سے زیادہ میں انھیں شک ہو، اس لئے چھ دن تک آپ نے انھیں حصہ قرار دے کر نماز چھوڑنے کا حکم دیا، اس کے بعد دس دن پورے ہونے تک ان پر غسل لکل صلوٰۃ واجب تھا، کیونکہ ہر وقت انقطاع حیض کا احتمال تھا چنانچہ امراول میں آپ کا مقصد یہی تھا کہ وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے، اور امثالی میں ان کے لئے تخفیف کی گئی اور جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دی گئی، اور سہولت کی بنا پر آپ نے اس کو اعجاب الامرین قرار دیا،

وَتَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاةَيْنِ، یہاں حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین محض صوری ہوگی، لہذا غسل لازماً وقت ظہر میں کیا جائے گا، اس کے بعد جب وقت عصر شروع ہوگا خرینج وقت اور دخول وقت ثانی دونوں کا تحقق ہو جائے گا، تو حنفیہ کے اصول کے مطابق بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے دونوں نمازوں کے درمیان کم از کم ایک وضو ضرور ہونا چاہئے، ورنہ پھر معذور کے حق میں خرینج و دخول وقت کو عدم تھن ماننا پڑے گا، جبکہ بین الصلوٰتین وضو کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دیا،

اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:-

① ابو داؤد میں باب من قال تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لهما مغلًا

کے تحت حضرت اسماء بنت عمیس کی روایت آئی ہے، "قالت قلت يا رسول الله ان طامة بنت ابی جیش استحيضت منذ كذا وكذا فلم تصل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سبحان الله ان هذا من الشيطان لتجلس في مركز راناء كبيرين فاذا رأيت صفرة فوق الماء فلتغتسل للظهر والعصر غسلاً واحداً وتغتسل للمغرب والعشاء غسلاً واحداً وتغتسل للفجر غسلاً واحداً وتوضأ فيما بين ذلك، اس حدیث کا آخری جملہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وہ عورت، بین الصلواتین وضو کرے گی، لہذا حضرت محمدؐ کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا، اور حکم یہ ہوگا کہ دونوں نمازوں کے درمیان اس کے لئے وضو کرنا واجب ہے،

② بعض حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جس عورت پر غسل نکل صلوة واجب ہو اور وہ جمع بین الصلواتین بغسل کی سہولت پر عمل کر رہی ہو وہ انتقاض وضو کے حکم سے مستثنیٰ ہے، لہذا اس کا ایک مرتبہ غسل کر لینا کافی ہے،

③ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں جواب اس بات پر مبنی ہیں کہ جمع بین الصلواتین سے جمع ضروری مراد لی جائے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر جمع حقیقی مراد ہے، (وهو المناهض من كلام الطحاوی فی مشعل الآثار: ۳۳ ص ۳۰۲) اس کی تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ کو جمع بین الصلواتین کے لئے ایک غسل بین الظهر والعصر، دوسرا بین المغرب والعشاء اور تیسرا صلوة فجر کے لئے کرنا ہوگا، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک زوال کے بعد مثل اول مخصوص بالظہر ہے، مثل ثالث مخصوص بالعصر اور مثل ثانی حق معذور مسافر میں مشترک بین الظهر والعصر ہے، اسی طرح قبل غروب الشفق الاحمر مخصوص بالمغرب بعد الامین مخصوص بالعشاء اور ان کے مابین مشترک مینہا ہے، چنانچہ صاحب بجزئی نے تصریح فرمائی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت میں مسافر کے لئے جائز ہے کہ وہ شفق الاحمر کے غروب کے بعد مغرب اور عشاء میں حقیقہ جمع کرے، جب حق مسافر میں امامؑ کی یہ روایت موجود ہے تو حق معذور میں بھی یہی حکم ہوگا، لہذا مستحاضہ مثل ثانی پر غسل کر کے جمع بین الصلواتین کرے، اسی طرح مغرب میں بعد غروب الشفق الاحمر اور قبل غروب الشفق الامین غسل کر کے جمع کرے، اس طرح کسی وضو جدید کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ نہ کوئی وقت خارج ہوا، نہ کوئی وقت مستقل داخل ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی وقت مشترک میں غسل کر کے جمع بین الصلواتین کا حکم دیا

جس سے ہر نماز اپنے وقت میں ادا ہوئی، اور عدم خروج وقت کی بنا پر وضو کی ضرورت ہی نہ پڑی
 قال ابوہشیب ہذا حدیث حسن صحیح، امام بخاریؒ سے بھی اس حدیث کی تصحیح منقول
 ہے، لیکن بعض دوسرے محدثین نے اسے ضعیف کہا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن عقیل اس کی
 روایت کرنے میں متقدم ہیں، اور یہ منکلم فیہ راوی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عقیل محققین کے
 نزدیک مقبول راوی ہیں، لہذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ کے حق میں علماء اہل سنت کا قضاءِ صوم اور عدم قضاءِ
 صلوة پر اجماع ہے، صرف خواجه کا اختلاف ہے، کہ وہ قضاءِ صوم کی طرح قضاءِ صلوة،
 کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی (ج ۱ ص ۳۱۹) میں نقل
 کیا ہے، بہر حال خواجه کا یہ اختلاف انکارِ سنت پر متفرع ہے، کیونکہ یہ مسئلہ سنت ہی سے
 ثابت ہوا اور خواجہ حجتِ سنت کے قائل نہیں،

پھر سقوطِ قضاءِ صلوة کی علت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام الحرمین کے نزدیک یہ
 حکم غیر مد رک بالقیاس ہے، اور اس کی علت امر شائع ہے، امام نوویؒ کے نزدیک زمانہ حیض
 کی سزاؤں حد کثرت میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے ادا کرنے میں حرج ہے، والحدود مخرج
 شعاعاً، بخلاف صوم کے کہ وہ حد کثرت میں داخل نہیں ہوتا، صاحب بدائع نے فرمایا کہ
 طہارت من حیض صلوة کے لئے شرطِ وجوب بھی ہے اور شرطِ ادا بھی، لیکن صوم کے لئے صرف
 شرطِ ادا ہے، لہذا حیض جو اغلب من الجنابہ ہے، حق صلوة میں موجب ہی نہ ہوگا، اور شرط
 وجوب فوت ہو جائے تو قضاء واجب نہیں ہوتی، اور باپ صوم میں موجب تو ہوگا، لیکن مسح
 للادار نہ ہوگا، اور شرطِ ادا کے فوت ہونے کے وقت قضاء واجب ہوتی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَا يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ

امام نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ اور مجنبی کے لئے ذکر، تسبیح و تہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے
 البتہ تلاوتِ قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک
 تلاوت ناجائز ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں "يقرأ الجنب الآيات اليسيرة للتعوذ"

جبکہ حج حائضہ میں ان کی دوردائیس ہیں، ایک جواز کی دوسری عدم جواز کی اور شرح بہذی (ج ۲ ص ۱۵۸) میں امام مالکؒ سے مطلقاً جواز مروی ہے، امام بخاریؒ، ابن المنذر اور داؤد ظاہری کے نزدیک بھی جنب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے، مجوزین تلاوت قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے، جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) میں تباب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابة وغیرہا کے تحت مروی ہے: "عن عائشہؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احيائه" لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے، اور اگر ذکر لسانی ہی مراد ہو تو یہ ازکار متواردہ پر محمول ہے، اور اگر اسے اپنی حقیقت پر محمول کر کے تلاوت قرآن کو بھی اس میں شامل کیا جائے تب بھی وہ ایک دلیل عام ہے، جو جمہور کی مستدل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث تباب کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جو دلیل خاص ہے، "عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقراء الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن" اس پر امام بخاریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث اسمعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے مروی ہے، اور اسمعیل ابن عیاش کی احادیث غیر اہل شام سے مقبول نہیں، اور موسیٰ بن عقبہ غیر شامی ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دوسرے متابعات موجود ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی نقل کیا ہے، لہذا یہ حدیث صالح للبحث ہے،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے، ایک آیت یا اس سے زیادہ کے ممنوع ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، اور ما دون الآتہ میں احنا سے دوردائیس ہیں، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، اسی کو اختیار کیا ہے صاحب ہدایہ نے لبحث میں، علامہ نسفیؒ نے کنز اور الکافی میں اور علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں، صاحب بدائع نے فرمایا "علیہ عامۃ المشائخ" دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انہوں نے ما دون الآتہ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ متحدی بہ نہیں ہے، اسی کو اختیار کیا ہے فخر الاسلام بزدویؒ نے اور صاحب خلاصہؒ نے فرمایا "علیہ الفتنوی" علامہ شامیؒ نے محاکم فرمایا کہ جنبی کے لئے عدم جواز ہے اور حائضہ کے لئے تراتہ مطلقاً جائز ہے،

عدم جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصد تلاوت قرأت کی جائے اور

اگر تلاوت بقصد بزرگ یا دعاء ہو تو اس میں بھی اختلاف ہو، امام نوویؒ نے فرمایا کہ ستر اچھمیہ بقصد الاستفتاح کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قرأت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے، پھر فقہاء احناف میں ستر ارفاء فاتحہ علیٰ وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورہ قرآن سے خارج نہیں ہو سکتی، بالخصوص جبکہ سورہ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظ ستر آن میں بھی ممکن ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک "سورۃ الحفص والخلع (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الی نظم العترآن ہے، اور بعض روایات سے اس کا ستر آن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوت قرآنیت کے لئے تو اثر شرط ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ،

مباشرت کے لغوی معنی مس الجلد بالجلد کے ہیں، اور اس کی جن حائض میں تین صورتیں ہیں ① استمتاع باجماع، اور یہ باتفاق امت حرام ہے، حتیٰ کہ امام نوویؒ نے اس کے مستحل پر حکم کفر لگایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرافع کے نزدیک اس کا مستحل کافر ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ فقہاء احناف کا اس کے کفر میں اختلاف ہے، اور میرے نزدیک عدم تکفیر راجح ہو، کیونکہ مسئلہ تکفیر میں حسیاط کی ضرورت ہے، حتیٰ کہ بعض فقہاء نے فرمایا کہ اگر دست وجوہ میں سے نود جوہ کفر کی اور ایک وجہ ایمان کی ہو تو وجہ ایمان کو ترجیح ہوگی، "لأن الاسلام يعلوه ولا يعلى" علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فقہاء احناف نے تکفیر میں بہت حسیاط کی ہے، اور مسئلہ ہذا میں عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہو اور وہ حرمت لعینہ ہو تو اس کے مستحل پر حکم کفر لگایا جاتا ہے، اور اگر اس کا ثبوت نص قطعی سے نہ ہو یا حرمت لغیرہ ہو تو حکم کفر نہیں ہوتا، اس مسئلہ میں نص قطعی تو موجود ہے لیکن حرمت لغیرہ ہے اس لئے تکفیر نہ ہوگی، ② الاستمتاع بما فوق الاذکار، اس کے جواز پر اجماع ہے،

③ الاستمتاع بما تحت الاذکار من غیر جماع، اس میں اختلاف ہے، جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا جواز نہیں، جبکہ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جواز ہے، ان کا استدلال صحیح مسلم ص ۱۳۳ ملب جواز غسل العائض رأساً ووجہاً الخ کے تحت حضرت انسؓ کی طویل حدیث ہے،

جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے "اصنعوا کل شیء الا الشکاح والجماع" یہ روایت منطوقاً حلیت غیر جماع پر دلالت کر رہی ہے، جمہور کا استدلال ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہ، حضرت ام سلمہ، حضرت ام حبیبہ، حضرت انسؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی روایات سے ہے، سب کا مفہوم مشترک یہ ہے کہ آپؐ نے اقرار کے بعد مباشرت فرمائی،

شیخ ابن ہمام نے فرمایا کہ تعارض کے لئے تسادی و لیلیٰ شرط ہے، اور یہاں تسادی نہیں کیونکہ روایت مسلم منطوقاً حلیت استمتاع پر دلالت کر رہی ہے، اور روایات جمہور مفہوماً حرمت پر دال ہیں، اور منطوقاً اقویٰ ہوتا ہے، پھر جواب دیا کہ یہ روایات بھی منطوقاً حرمت پر دال ہیں کیونکہ ابوداؤد میں "حرام بن حکیم عن عمہ (عبد اللہ بن سعد) انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من امرأتی وہی حائض قال لک ما فوق الأزار" امام ابوداؤد نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے، اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ "ما" عام ہے، لہذا جواب میں بھی "لک ما فوق الأزار" میں بھی عموم ہوگا، اور یہ روایت منطوقاً حرمت تحت الأزار پر دلالت کرے گی، یا یہ جواب دیا جائے کہ روایات جمہور سے دلالت التزامی کے طریقہ پر حرمت ثابت ہوگی اور دلالت التزامی منطوق کے حکم میں ہے، علامہ کشمیری نے فرمایا کہ یہ اختلافاً فرق مراتب فی الاجتهاد پر متفرع ہوا ہے، کہ روایت مسلم میں ایک فریق نے نکاح سے نفس جماع مراد لیا، اور دوسرے فریق نے "ما یجاوز" بھی مراد لیا، دوسری روایات سے فریق ثانی کی مراد ثابت ہوتی ہے، لہذا اسی کو ترجیح ہوگی، بالخصوص اس لئے بھی کہ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ تَنَادُلِ شَيْءٍ مِنَ الْمَسْجِدِ

اس پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ دخول الحائض فی المسجد حرام ہے، اور عرف عام میں

لمہ (ج ۱) اس ۲۸ باب فی مباشرة الحائض ومواظبتہا ۱۲

لمہ قال السنوری رحمہ اللہ تعالیٰ: ذہب ابو حنیفہ و مالک و سفیان الثوری و ابو یوسف من الامة انی عدم جواز دخول الجنب الحائض المسجد عدم یکتفی بما دعبورہا المسجد قال اشاعری يجوز للجنب العیون المسجد و لکنک يجوز للحائض العیون فی احدی الامم من دن الذنول و اللبث و فی ذہب آخر مثل الجہور و قال احمد لا يجوز للحائض دخول المسجد لکنک يجوز للحائض فی المسجد لکنک فیما اذا توصلت لرفع الحد و قال داؤد و للزنی و ابن المنذر يجوز لها دخول مطلقاً و ذہب املیة تطامع من

م شرح المنذری غیر ذہب الجہور حدیث عائشہ عند ابی داؤد "قالی لا اصل المسجد الحائض لا جنب" (معارج السنن ج ۱)

⑤ او امرائے فی دبر ہوا، امام نوویؒ نے اتیان فی در المنکوحۃ کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی حلت کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا کہ یہ قول غیر محتر ہے، کیونکہ نسب قطعی کے خلاف ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ ابن عمرؓ سے اس قول سے رجوع بھی خواہت ہے جیسا کہ امام لحادمیؒ نے شرح معانی الآثار میں اور امام دارمیؒ نے اپنی مسند میں ۱۳۵ میں اور ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر روح الص ۲۲۲ میں سند صحیح کے ساتھ حضرت سعید بن یساز سے نقل کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت فرمایا یا ابا عبد اللہ انا نشترى الجوارى فتَحْتَمِنُ تَحْمِيْنًا فَعَالَ وَمَا التَّحْمِيْمُ قَالَ ابْنُ عَمْرٍو ان اف يفعل ذلك مؤمن او مسلمہ! اس روایت سے صراحتہ حرمت ثابت ہو، اور یہ قول سابق سے رجوع کے درجہ میں ہے، لہذا اب یہ مسئلہ بغیر کسی استثناء کے اجماعی ہو گیا،

⑥ ادا کا ہنا، کاہن اُس شخص کو کہتے ہیں جو اخبارِ مستقبل کو بیان کرے، اور معرفت اسرار کون کا مدعی ہو، کہانت دو قسم پر ہے، ایک کسی دوسری طبیعت، ابن خلدونؒ نے فرمایا کابل عز میں عمرونا کہانتِ طبعیہ پائی جاتی تھی، فقہاء کے نزدیک کہانت کی دونوں قسمیں حرام ہیں،
فقد كفر بما انزل على محمدؐ، اگر استطلاعاً مذکورہ چیزوں پر عمل ہے تو کفر ظاہر ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہوگا، جیسا کہ دلی مائن میں گزر چکا، اور بغیر استطلاع یہ تغلیظ و تشدید پر معمول ہے، امام ترمذیؒ نے دوسری توجیہ کو اختیار کیا، دلیل میں فرمایا کہ دلی فی حالتہ الجبض میں صدقہ کرنے کا حکم ہے، اور امر بالصدق مؤمن کو ہوتا ہے، لہذا ثابت ہو گیا کہ نفس اتیان الخائن کفر نہیں، واللہ اعلم!

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّقْصَاتِ فِي ذَرْبِكَ

یتصدق بنصف دینار، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک امر بالصدق واجب پر معمول ہے، یعنی قبولِ توبہ تصدق کے بغیر ممکن نہیں، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ابتداءً

لے کہانتِ طبعیہ کا پیدا ہونا تو غیر اختیاری ہے، اس سے چہناب کا مکلف نہیں، البتہ اس کہانتِ طبعیہ کا اظہار و بیان اور اس سے کام لینا حرام ہے، ۱۳

میں دینار اور آخر دم میں نصف دینار واجب ہوگا، پہرے کے نزدیک یہ مسوخ ہے، آیت تو ہے، **بِاسْتِحْبَابٍ** پر محمول ہے **وَأَسْمَاءُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْإِسْتِغْفَارُ** امام احمد کی بھی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ رِجْلِ الْحَيْضِ مِنَ التَّوْبِ

حَدِيثُهُ شَمُّ الْقَرْصِيَّةِ بِالْمَاءِ، دَمٌ مَسْفُوحٌ كِي نَجَاسَتٍ بِرَأْتِقَانٍ هِيَ، دَمٌ حَيْضٌ يَحْسَبُ اس میں شامل ہے، البتہ قدر معفوٰنہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک دم قلیل معانہ، یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جائے گی، جبکہ دم کثیر واجب غسل ہے، یہی مسلک ہے امام احمدؒ، عبداللہ بن المبارکؒ اور اسحاق بن راہویہ کا، امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی اُن کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی، امام ترمذیؒ نے فرمایا **وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ** **وَأَنْ كَانَ أَقْلٌ مِنَ الدَّرْهِمِ وَشَدْدُ فِي ذَلِكَ**، پھر پہلے فرق کے مابین بھی مقدار قلیل و کثیر میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستوجب غسل ہے، اور اس میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب غسل ہے، اور نماز مکروہ تحریمی ہے،

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں،

① بشر بنی بشر قلیل، اس سے زیادہ کثیر ہے ② قدر الکف قلیل ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلک احسان کے قریب تر ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے، ③ رائے مبتلا بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے،

دراصل اس باب میں کوئی روایت صحیحہ موجود نہیں، اسی لئے یہ اختلاف پیدا ہوا، اور فقہاء نے قیاساً آثار کے مطابق یہ تحدیدات مقرر کیں، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایت بات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دم کثیر واجب غسل ہے، کہ سوال دم حیض کے بارے میں ہو جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دم قلیل واجب غسل نہیں،

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قرن اول سے دم مسفوح بالخصوص دم حیض کا نجس ہونا متفق علیہ ہے، پھر حضرت اسماءؓ نے سوال کیوں کیا؟ پھر علامہ نوویؒ نے خود ہی جواب دیا کہ دراصل

منشاء سوال یہ تھا کہ عورتوں کو دم حیض میں ابتلا، عالم ہے، اور عموماً بلوئی باب نجاست میں موثری
 اخصیفت ہوتا ہے، جیسے منی میں عموماً بلوئی کی وجہ سے جن رحل میں جواز فرک ہو گیا، اس لئے حضرت
 اسما بیض میں تخفیف کی کوئی صورت چاہتی تھیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب
 معلوم ہوا کہ عموماً بلوئی کے قاعدہ سے دم حیض مستثنیٰ ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمَثَلِكُمُ النَّفْسَاءُ،

کانت النفساء، یہ نفس ینفس سے صیغہ صفت ہے، جس کے معنی ہیں نفاس
 عورت، نَفَسَتِ الْمَرْعَةُ بصیغہ معرود، اور نَفَسَتِ الْمَرْعَةُ بصیغہ مجہول دونوں کے معنی
 نفاس آنے کے ہیں، البتہ نَفَسَتِ الْمَرْعَةُ بصیغہ معرود بعض اوقات حیض کے معنی میں
 بھی استعمال ہوتا ہے جبکہ صیغہ مجہول نفاس کے ساتھ خاص ہے،

ومن الکلف، کلفت ان چھوٹے چھوٹے داغوں کو کہتے ہیں جو چہرے پر غسل نہ کرنے
 کی بنا پر پیدا ہو جاتے ہیں، سیاہ، سُرخ اور کبھی مٹیالے رنگ کے ہوتے ہیں، اردو میں انھیں
 بھائییاں کہتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ چالیس روز تک بیٹھنے کی بنا پر چہرے پر بھائییاں پیدا
 ہو جاتی ہیں، انھیں دُور کرنے کے لئے ہم درس کا پودا استعمال کرتے اور اسے چہرے پر
 ملا کرتے ہیں،

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں، حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی
 ممکن ہو، البتہ اکثر مدت نفاس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، ابن المبارک،
 امام احمد بن حنبل اور امام اسحاق کے نزدیک اکثر مدت چالیس یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام مالک کی
 اور بقول امام زین العابدین، امام شافعی، مالک بن انس، امام ابوحنیفہ، امام احمد بن حنبل، امام مالک بن انس، امام
 یوم کی ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبی اور عطاء بن ابی رباح کا مالک
 بھی اسی کے مطابق ہے، دراصل اس بارے میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں،
 فقہانے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں معترری کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل
 کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہ کی حدیث باب پر عمل کیا ہے، "قالت کانت النفساء تجلس
 علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربعین یوماً"

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلِ وَاحِدٍ

کان یطوف علی نساہ فی غسل واحد، اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جو میں کے درمیان غسل ضروری نہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اسی بیان جواز کے لئے تھا ورنہ آپ کا عام معمول یہ نہیں تھا، آپ کا معمول سنن ابن داؤد..... میں حضرت ابراہیم کی حدیث میں منقول ہے، ان التی صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نساہ یغسل ہنذہن وعتن؛ قال نقلت لہ یارسول اللہ الا تجعلہ غسلًا واحدًا؛ فقال ہذا التکی واطیب واطہر، اس سے معلوم ہوا کہ ہر بار غسل کرنا افضل ہے،

پھر یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس جانا نظرًا قسم بین الزوجات کے خلاف ہے، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ منسوخ کیا کہ آپ پر قسم واجب نہیں تھا، جیسا کہ آیت فسرآنی "مترجی من نساء منہن وتوڑی الیک من نساءہ" نے معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ جواب اس لئے کمزور ہے کہ اگر آپ پر قسم کا عدم وجوب تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ بات مسلم ہے کہ آپ نے ہمیشہ قسم کا لحاظ رکھا ہے، اور کبھی اس رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا، بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طواف علی النساء صاحبۃ النزیۃ کی اجازت سے تھا، بعض حضرات نے کہا کہ یہ واقعہ سفر کے متصل بعد کا ہے جبکہ نوبت شروع نہیں ہوئی تھی، بعض نے کہا کہ یہ قسم کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے، بعض نے کہا کہ یہ واقعہ عند استیفاء القسم پیش آیا، اس کے بعد قسم کا استیفاء ہوا،

ان کے علاوہ اور بھی کئی جواب دیئے گئے ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ یہ واقعہ صرف دو بار پیش آیا، ایک حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے پہلے، اور ایک طواف زیارت کے بعد احلال کے وقت احرام باندھنے سے پہلے زوجین کا وظیفہ زوجیت سے خارج ہونا سنت ہو، اور اس سفر میں چونکہ تمام ازواج مطہرات ساتھ تھیں، اس لئے آپ نے سب کو اس سنت پر عمل پیرا کرنے کی غرض سے ایسا کیا، اور حالت سفر کی تھی، اس لئے قسم واجب نہیں تھا، اسی طرح طواف زیارت کے بعد احلال کامل دہلی سے حاصل ہوتا ہے، اور وہاں بھی اسی غرض سے آپ نے ایسا کیا، واللہ سچا علم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَسْرَدَ أَنْ يَعُودَ تَوَضُّأً

قلیتو ضاً بینہما وضوءاً، یہ امر جمہور کے نزدیک، سبب پر محمول ہے، البتہ بعض اہل نظر اور بزید بن جبیب مالکیؒ اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت صحیح ابن حزمیہ میں سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے: "فانذ، انشط له فی الخلاء، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وضو نشاط پیدا کرنے کے لیے ہے، لہذا یہ امر استحباب کے لئے ہو گا، نہ کہ وجوب کے لئے، نیز امام طحاویؒ نے حضرت عائشہؓ کی ذاتاً تخریج کی ہے، "قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجامع ثم یعود ولا یتوضأ،" (معارف السنن ۱۳ ص ۲۶۹) اس سے بھی حدیث باب کا امر استحباب کے لئے معلوم ہوتا ہے، بعض حضرات نے حدیث باب میں وضو سے مراد معنی لغوی یعنی غسل الفرج لئے ہیں، لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس لئے کہ صحیح ابن حزمیہ (ج ۱ ص ۱۱۰) کی روایت میں قلینو وضوءہ للصلوة کے الفاظ آتے ہیں، جو اس تاویل کی واضح طور پر تردید کر رہے ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا قِيمَتَ لَاصِلَةٌ وَوَجَدَ حُدُومَ الْخَلَاءِ قَلْبَهُ أَيْ الْخَلَاءِ

قلینو أبا الخلاء، اس حدیث کی بنا پر امام مالکؒ سے یہ قول منقول ہے کہ مردانہ خلیہ یعنی تقاضائے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی، لیکن جمہور کے نزدیک ادا تو ہو جاتی ہے مگر کرہ رہتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا منظر اب کی حد تک پہنچا ہو تو یہ ترک جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا کرہ تحریمی ہے، اور اگر منظر اب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترک جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز کرہ تہذیبی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترک جماعت کا عذر نہیں،

۱۔ صحیح بن حزمیہ ج ۱ ص ۱۱۰ حدیث ۲۲۷ وروی ہذا الزیادۃ ایضاً ابن حبان والحاکم ولبیہتی کذا

فی حاشیۃ ابن خزمیہ معز والی زہر الزیادۃ ج ۱ ص ۱۱ - ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۶۲) باب الجنب بریرۃ السنم ادا الاکل او المشرب ادا الجماع ۱۲

بَاب مَا جَاءَ فِي التَّوَضُّعِ مِنَ التَّوَضُّعِ

انی امرأۃ اھلیل ذلیلی و امشی فی المکان القدر فقالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیطہرہ ما بعد لا ۛ یہ حدیث باجماع علماء مؤذیل ہے، اس لئے کہ خف اور نعلین کے بارے میں تو یہ بات مسلم ہے کہ ان پر لگی ہوئی نجاست پاک مٹی کی رگڑ سے پاک ہو جاتی ہے، لیکن جسم اور ثوب کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر ان پر کوئی نجاست رطبہ لگ جائے تو بغیر غسل کے وہ پاک نہیں ہوتی جبکہ یہاں دامن کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاک زمین سے مس ہو کر وہ بھی پاک ہو جائے گا، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ عبدالرحمن بن عوف کی اُم ولد سے مروی ہے، جو مجہول کثیر بعض روایات میں انہیں عبدالرحمن بن عوف کی اُم ولد تیار دیا گیا ہے، کافی روایت الباب، اور بعض میں ہو بن عبدالرحمن بن عوف کی، کافی روایت عبد اللہ بن المبارک اور بعض میں ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف کی کافی روایت ابی داؤد، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف نہیں، جہاں تک اُم ولد کے بارے میں اسطراب کا تعلق ہے امام ترمذی نے خود تصریح کر دی ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف کی اُم ولد ہیں، اور باقی روایات وہم ہیں، وہاں پر جہالت کا اعتراف ابن حجر وغیروں نے ان کو تابعیہ تیار دیا ہے، اور ان کا نام "حمیدہ" ذکر کیا ہے، لہذا اس حدیث پر ضعف کا اعتراف غیر معقول ہے،

پھر بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں مکان قدر سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں نجاسات یا بسہ پڑی ہوں، نہ کہ نجاسات رطبہ، اور نجاسات یا بسہ سے تطہیر کے لئے غسل کی ضرورت نہیں، اور مطلب یہ ہے کہ جو نجاست یا بسہ کسی جگہ سے دامن پر لگ گئی بعد کی زمین سے مس ہو کر وہ خود اتر جائے گی،

لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ جواب علی اسلوب بحکم ہے، واضح یہ ہے کہ سائل کو دامن کے ملوث بالنجاست ہونے کا یقین نہیں تھا، بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ گندی جگہ سے گذرتے ہوئے اگر نجاست نہ لگے تب بھی وہاں کی فضا کسٹردن پر اثر انداز ہوگی، اس وہم کو دور فرمانے کے لئے آپ نے فرمایا کہ آگے پاک زمین کی فضا

اس کی تلافی کر دے گی، لیکن اس جواب پر بھی شرح صدر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سالک نے خاص طور سے دامن کے لمبا ہونے کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: ”انی امرأۃ الطویل ذیلی“ اگر محض نفضا کی گندگی سالک کے لئے منشاء سوال ہوتی تو اس میں دامن کی کوئی خصوصیت نہ تھی، لہذا آخر رسالہ اساتذنا المحترم العلامۃ الفہامۃ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب ام القیامہ کی سمجھ میں یہ بات آئی ہے، واللہ اعلم، کہ سالک کا منشاء محض نفضا کی گندگی کے بارے میں سوال کرنا مقصود نہ تھا بلکہ کچھ وغیرہ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹوں کے بارے میں سوال مقصود تھا، جو چلتے ہوئے دامن پر لگ جاتی تھیں، اور یہ چھینٹیں شرفاً معاف ہیں، کما حدیث بہہ الشامی، لیکن آپ نے سالک کو مطمئن کرنے کے لئے صرف معافی کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ پاک زمین کی تطہیر کا ذکر فرمایا تاکہ وہ بالکل مطمئن ہو جائیں، واللہ اعلم،

عن عبد اللہ بن مسعود قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نتوضأ من الموطئ، موطئ مصدر می ہے، جس کے معنی روندنے کے ہیں، مراد وہ نجاست ہے جو پاؤں سے روندی گئی ہو، اور مطلب یہ ہے کہ اگر چلتے ہوئے پاؤں کو کوئی نجاست لگتی تھی تو ہم اس سے وضو نہیں کرتے تھے، چنانچہ اسی پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر نجاست رطب ہو تو پھر پاؤں کا وضو ضروری ہوگا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّيْمِيمِ؛

ان التبتی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالقیتم للوجه والکفین، تیمم کے طریقے میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی، دوسرے یہ کہ مسح بدین کہاں تک ہوگا؟

پہلے مسئلہ میں علامہ عینی نے پانچ مذاہب نقل کئے ہیں،

- ① امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، لیث بن سعد اور جہوہ کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ کے لئے اور ایک ید میں کے لئے،
- ② امام احمد، امام اسحاق، امام اوزاعی اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضرب ہوگا جس سے وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالک کی ایک روایت بھی اس کے مطابق

③ حضرت حسن بصریؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضرب میں دو اور یزیدین دونوں کا مسح کیا جائے گا،

④ محمد بن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک دُجہ کے لئے، دوسری یزیدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے،

⑤ ابن یزیدؒ کا مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو دُجہ اور دو یزیدین کے لئے،

دوسرا اختلاف مقدار مسح یزیدین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں؛

① ہر فقہین تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد

اور جہور کا ہے،

② صرف رسفین تک مسح واجب ہے، یہ امام احمدؒ، اسحق بن راہویہ، امام اوزاعیؒ اور

اہل ظاہر کا مسلک ہے،

③ رسفین تک، واجب ہے اور ہر فقہین تک مسنون، علامہ ابن رشدؒ نے اسے امام مالکؒ

کی ایک روایت قرار دیا ہے، اور علامہ زرقانیؒ نے اسے امام مالکؒ کا مسلک قرار دیا ہے،

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے،

④ علامہ ابن شہاب زہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ یزیدین کا تیمم مناکب؟ آہا تک ہوگا،

در اصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جہور اور امام احمدؒ و اسحق کے درمیان ہے؛

جہور کے نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یزیدین کا مسح ہر فقہین تک ہے، اور امام احمدؒ و اسحقؒ

کے نزدیک ایک ضرب ہے، اور یزیدین کا مسح رسفین تک ہے، ان کا استدلال دونوں مسئلوں

میں حضرت عمار بن یاسرؒ کی حدیثِ باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف مسح الرسفین

کا پتہ چلتا ہے، "ان التبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجه والكفین" اس میں

ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق صرف رسفین تک ہوتا ہے حضرت

عمار بن یاسرؒ کی یہ حدیث چونکہ صحیح مانی الباب ہے، اس لئے امام احمدؒ نے اسے اختیار فرمایا،

اس کے مقابلہ میں جہور کے مستدلّات یہ ہیں،

① سنن دارقطنی اور بیہقی میں ایک روایت اس طرح منقول ہے "حد ثنا محمد بن

مخلد واسمعیل بن علی وعبد الباقی بن قانع قالوا حد ثنا ابراہیم بن اسحاق

الحربی حد ثنا عثمان بن محمد الانعمالی ثنا حرمی بن عمارۃ عن عزرة بن ثناء

عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیثم ضربہ
للوجه وضربہ للذراعین الی المرفقین، رجالہ کلہم ثقات والصبوب موقوف
ردارقطنی ۳/ص ۱۸۱ رقم الحدیث ۱۸۱ باب التیثم،

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی عثمان بن محمد ہے، جس کے
بارے میں علامہ ابن الجوزی فرماتے ہیں، "عثمان بن محمد متکلم فیہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ عثمان بن محمد ثقہ راوی ہیں، اور ابن الجوزی کا اُن پر کلام کرنا درست
نہیں، چنانچہ علامہ تقی الدین بن توفیق العید نے ابن الجوزی کی تردید کرتے ہوئے فرمایا
"ما معناه: ان هذا الکلام لا یقبل منه لانه لم یبین من تکلم فیہ وقد روی
عنه ابوداؤد وابوبکر بن ابی عاصم وغیرهما و ذکرہ ابن ابی حاتم فی کتابہ
ولم ینکرفیہ جرحاً ولا تعدیلاً" (الم التعلیق المغنی علی الدارقطنی لاب
الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی ص ۱۸۱ و ۱۸۲)

دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا گیا ہے کہ یہی روایت امام دارقطنی نے موقوفاً بھی روا
کی ہے (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۲) محمد بن مخلد البراء بن العزیم نامتو بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر
کے طریق سے اور امام دارقطنی نے طریق مرفوع کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا "الصبوب موقوف"
یعنی یہ اعتراض بھی درست نہیں، کیونکہ اول تو ابو نعیم اور عثمان بن محمد کی روایتوں کے متن میں
بڑا اختلاف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں، دوسرے عثمان
بن محمد اور ابو نعیم دونوں ثقہ راوی ہیں، ان میں سے کسی کی بھی روایت کو شاذ نہیں کہہ سکتے، لہذا
حقیقت یہ ہے کہ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، نیز عثمان بن محمد مثبت زیادت ہیں، اور ثقہ کی
زیادتی مقبول ہے، یہی وجہ ہے کہ طریق مرفوع کے بارے میں امام حاکم نے فرمایا "صحیح
الاسناد" حافظ ذہبی نے بھی اس کی تحسین کی ہے، اور علامہ عینی فرماتے ہیں "لا یلتفت
الی قول من ینع صحته"

(۲) جہور کی دوسری دلیل مسند بزار میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے

لہ طریق موقوف کے الفاظ یہ ہیں، "عن جابر قال جابرجل فقال اما بتی جابہ وانی تمکت فی التراب قال
اضرب فضرب بیدہ ففسح وجہہ ثم ضرب بیدہ اخری ففسح بہا یدہ الی المرفقین ۱۲ مرتب عن عن

ہیں "کنفہ فی القوم حین نزلت الرخصہ" فامرفا فنصوبنا واحداً للوجه ثلثہ
 منسوبہ اخری لیلین والمرفقین "علاء زبلی نے بھی اس کی تخریج کی ہے، حافظ ابو جیم
 نے بھی یہ حدیث الدراریۃ فی تخریج احادیث البرایۃ (ص ۳۶ میں ذکر کی ہے۔ اور تلخیص (ص ۵۶)
 میں اس کو ذکر کر کے مکتوبہ کہے، حافظ زبلی نے نصب الرایۃ (ص ۱۳۸) میں امام بزار کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ
 حدیث محمد بن اسحاق کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگوں نے زہری سے روایت کی ہے اور زہری
 کے علاوہ کئی لوگوں نے عبید اللہ سے روایت کی ہے، البتہ زہری کے سوا دوسرے حضرات نے
 عبید اللہ اور عمارؓ کے درمیان ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، بہر کیف یہ حدیث حسن اور
 قابل استدلال ہے،

(۳) جہور کی تیسری دلیل حضرت ابو جیم بن الحارث بن العتمہ الانصاریؓ کی حدیث
 ہے، قال: اقبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نحو بئر جمل فلقیہ رجل فسلم
 علیہ فلم یرد النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقبل الی البعد ارفسج بوجہہ
 وید یہ ثم رد علیہ السلام، رواہ البخاری (ج ۳، ص ۴۸) فی باب التیثم
 فی الحضن اذا لم یجد الماء وخاف فوسد الصلح "اس روایت میں یزیدؓ کا لفظ ^{مطلق}
 آیا ہے، اور اس کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی، لیکن یہ حدیث امام بغویؒ نے شرح السنن
 من طریق الشافعی عن ابراہیم بن یحییٰ کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی
 ہے: "قال مررت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو یبول فسلمت علیہا فلم یرد
 علی حتی قام الی جدار فحنہ بعضا کانت معہ ثم وضع یدہ علی الجدار
 فمسح وجہہ وذراعہ ثم رد علی" (مشکوٰۃ المصابیح ج ۳، ص ۵۲ فی الفصل
 الاول من باب التیثم) اس حدیث میں ذرا عین کا لفظ موجود ہے جو مرفقین کی تحدید
 پر دلالت کر رہا ہے،

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ابراہیم بن ابی یحییٰ کے
 ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے بہت سے متابعات
 موجود ہیں، امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۰۷) میں حضرت ابو جیمؓ
 کے اس واقعہ کو بہت سے طرق سے روایت کیا ہے، ان میں سے متعدد طرق میں لفظ ذرا عین
 آیا ہے، جو صراحتاً جہور کی تائید کر رہا ہے، بہر حال دوسرے متابعات کی موجودگی میں یہ حاش

قابل استدلال ہے،

(۴) جمہور کی چوتھی دلیل مستدرک حاکم (طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۱۷۹) اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۰) میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی مرفوع روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیتم ضربتان ضربا للوجه وضربا للیدین الی المرفقین" اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث علی بن ظبیان سے مروی ہے اور ان کے سوا کسی نے اس کو مرفوعاً روایت نہیں کیا، اور علی بن ظبیان کو صرف امام حاکم نے صدوق کہا ہے، (اور ان کا ساہل مشہور ہے) جبکہ بیشتر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، ابن میسر فرماتے ہیں "یخلط فی حدیثہ کلمہ" یعنی بن سعید اور امام ابو داؤد نے منسردتے ہیں "لیس بشیء" اور امام نسائی نے اور ابوسامہ فرماتے ہیں "متروک" امام ابوزر نے منسردتے ہیں "فاحی الحدیث" امام ابن حبان فرماتے ہیں "یقعد الاحتجاج بشبہ" اسی پر امام دارقطنی نے اسے موقوف علی ابن عمر قرار دیا، امام ابوی نے بھی اگرچہ اسے مرفوعاً موقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے لیکن انہوں نے ہی طریق موقوف ہی کو صحیح قرار دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علی بن ظبیان اس روایت کے نقل کرنے میں متغزو نہیں بلکہ اس کے متابعت بھی موجود ہیں، چنانچہ اس کے سب سے بڑے متابع امام عظیم ابو حنیفہ ہیں، وہ بھی اسے اپنی مسند میں مرفوعاً اسی طریق سے نقل کرتے ہیں، "عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمر قال کان یتیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضربا یتیم للوجه وضربا للیدین الی المرفقین رفقہ الجواہر المنیفة للزیبیدی ص ۲۰) یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے۔ و عبد العزیز بن ابی رواد من رجال الأدبۃ واخرہ عنہ البخاری تعلیقاً، اس کے علاوہ مسند بزاز میں سلیمان بن ابی داؤد البجزری کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے (کشف الاستار ص ۱۵۸ ج ۱) اور بزرگی اگرچہ ضعیف ہیں لیکن متابعت کے لئے کافی ہو سکتے ہیں،

امام احمد اور امام اسحاق نے حضرت عمارؓ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیح میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسر نے ناواقفیت کی بنا پر پرہالت جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی اور تمسک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپ نے فرمایا "انما کان یتیم ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح بجماد حاکم (مسلم: ج ۱ ص ۱۶۱) اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

اصل مقصد تیمم کے پورے طریقہ کی تعلیم دینا نہیں، بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدیث مہفر میں ہے، اس کی نظیر ایک اور واقعہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع ملی تھی کہ حضرت ابن عمرؓ غسل جنابت میں بڑے تمش سے کام لیتے ہیں، تو آپ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "ما ازین علی ان احی علی رأسی ثلاث حثیات" او کما قال علیہ السلام، اسی طرح ابوداؤد (رج ۱ ص ۳۲) باب فی الغسل من الجنابة کے تحت حضرت جبرینؓ مطعم کی روایت ہے "انہم ذکر واعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل من الجنابة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انا فا فیض علی رأسی ثلاثا و اشار بیہ یہ کلیتہاً ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غسل جنابت میں صرف سر کا دھونا کافی ہے باقی جسم کا دھونا ضروری نہیں، اسی طرح حضرت عمارؓ کی حدیث میں بھی یہ مطلب نہیں کہ ایک نذر یا مسح کفین کافی ہے بلکہ الفاظ مذکور سے طریقہ معروف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس توجیہ کی تائید مسند بزار میں حضرت عمارؓ ہی کی روایت سے ہوتی ہے، "عن عمار کنت فی العوم حین نزلت الرخصة فی المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فامرنا فمضربنا و احدثنا للوجه ثم ضربتہ اخری اللین الی المرفقین سروا الی البزار و قال العافظ فی الذاریة باسناد حسن "و آثار السنن ص ۳۰ باب التیمم)۔ اور اگر ترجیح کا طریقہ تھمتیار کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت اس لئے راجح ہوگی کہ اس میں ایک ضابطہ کلیہ بیان کیا گیا ہے،

امام زہریؒ نے تیمم کے مناکب و اباط تک مشروع ہونے پر حضرت عمارؓ کی اس حدیث سے استدلال کیلئے جو امام ترمذیؒ نے اس باب میں نقل کی ہے، یعنی "تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب و الاباط" جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ نزدیکی حکم تیمم کی ابتداء میں صحابہ کرام کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعسیر پر ثابت نہیں، لہذا اصرار اور صحیح روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، قال اسحاق بن ابراہیم، اس سے مراد اسحق بن راہویہ ہیں، کیونکہ امام اسحق کے والد کا نام ابراہیم اور لقب راہویہ تھا، اور لقب کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مکہ مکرمہ کے رہستہ میں پیدا ہوئے تھے، اس لئے بعض مروزی رفقہ نے ان کا لقب "راہویہ" رکھ دیا،

وقال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما، حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کا مطلب بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ تیمم کو سرقہ میں قطع پدین پر قیاس کر رہے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ آیت تیمم میں لفظ آیدی کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں اور اس کی نظیر میں آیت سرقہ کو پیش کرتے ہیں، لہذا یہ قیاس اللفظ علی اللفظ ہے، جبور نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کے معارضہ میں تیمم کو وضو پر قیاس کیا، اور یہ قیاس المعنی علی المعنی ہے، اس قیاس کو اس نے ترجیح حاصل ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے، لہذا یہ ہشہبہ ہے کہ وضو میں مرفقین کا ذکر کر کے تیمم کو بھی اس پر محمول کیا گیا ہو، نیز شمس الامریؒ نے مبسوط میں حضرت ابن عباسؓ کے اس استدلال کا ایک اور جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ آیدی آیت تیمم اور آیت سرقہ دونوں میں محمل ہے، اور اگر محمل کی کوئی تفسیر نہ ہو تو احوط پر عمل کیا جاتا ہے، اور باب قطع میں رسغین کی تحدید احوط ہے، جبکہ باب تیمم میں مرفقین کی تحدید احوط ہے، واللہ اعلم بالصواب الیہ المرجع والمآب،

بَابُ رِبْلَاتِ رَجْمَةٍ

بعض نسخوں میں اس باب کا عنوان یہ مذکور ہے: "بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيلِ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنْبًا"

عن علیؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال ما لم یکن جنبا، یہ حدیث اس بات میں جمہور کی دلیل ہے کہ حالت جنابت میں قرآنہ قرآن جائز نہیں، جبکہ امام بخاریؒ، ابن منذر اور امام طبرانیؒ سے یہ مروی ہے کہ حالت جنابت میں قرآنہ قرآن جائز ہے، اس کی تفصیل آجادی النیب الحنفیؒ ابن الاثیرؒ ان القرآن میں گزر چکی ہے،

حدیث علیؓ حدیث حسن صحیح !!

امام ترمذیؒ کے علاوہ حاکم، حافظ ذہبیؒ، ابن اسکن اور بغویؒ وغیرہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس کی تضعیف منقول ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی عبد اللہ بن سلمہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن قائلین تصحیح کا قول زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، اول تو اس لئے کہ عبد اللہ بن سلمہ کی امام عجل اور یعقوب بن شیبہ نے توثیق کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۴۲) میں یعقوب بن شیبہ سے نقل کیا ہے کہ

عبداللہ بن سلمہ ثقفی ہیں، اور صحابہ کے بعد طبقہ اولیٰ کے فقہاء کونہ میں سے ہیں، علاوہ ازیں مسند احمد میں اس حدیث کا ایک متاخر موجود ہے جس میں ابو الغریب عبد اللہ بن خلیفہ المرادی نے حضرت علیؑ سے ایک طویل حدیث میں نقل کیا ہے کہ ”ھکذہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ضاً ثم قرأ شیثاً من القرآن ثم قال هذا من لیس بجنب فاما الجنب فلا ولا آية“ (انظر ترتیب المسند ۳ ص ۱۲۱)۔ اور ابو الغریب بھی اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہیں، لیکن ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے، اس لئے ان کی حدیث کا درجہ حسن سے کم نہیں، فیکفی للمتابعۃ،

ولا یقرأ فی المسجحت الا وهو طاهر“ یہ جمہور کا مسلک ہے، البتہ امام مالکؒ اس سے اختلاف کر کے فرماتے ہیں کہ میں صحیح کے لئے طہارت شرط نہیں، جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کی صحیح مرفوع روایت سے ہے؛ لایستقر القرآن الا طاهر“ اس حدیث کی تخریج امام ابن حبانؒ اور حاکم دونوں نے کی ہے، نیز حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے نصب الرایہ میں یہی مضمون حضرت عثمانؓ، حضرت ثوبانؓ اور حکیم بن حزام سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے و نصب الرایہ بابا یحییٰ، ص ۳، اربع المطبوع العلوٰی ہند)

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیت سترائی ”لایستہ الا المطہرون“ سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ وہاں ”مطہرون“ سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَلْبُ مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ

دخل اعرابی فی المسجد، اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذوالخویمرہ تمیمی، بعض نے ذوالخویمرہ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے،

فقال التیمی صلی اللہ علیہ وسلم اھریقوا علیہ سجلا من ماء، اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام مالکؒ و امام احمدیہ کہتے ہیں کہ زمین کی تہلیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حجر اور مٹی سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے، حنفیہ کی دلیل ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۵) میں باب فی طہور الارض ان ذی ایست

اور اگرچہ عبدالرزاق ایضاً حضرت ج ۱ ص ۳۴۱ و ۳۴۲ رقم ۱۲۲۵ فی باب من المصحف الراءم الغنی فی القرآن لفظ

کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "کنک ابيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنت. فتى شاباً عزباً وكان الكلاب تبول وتقبل وتدأ يرقى المسجد فلم يكدوا يرثون شيئاً من ذلك" (امام سیہتی نے بھی یہ حدیث اپنی سنن کبریٰ (ص ۲۲۳) میں کتاب الصلوٰۃ کے تحت تخریج کی ہے، نیز یہی حدیث امام بخاری نے بھی اپنی صحیح (ج ۱) میں، تعلیقاً بسیفۃ الحرم نقل کی ہے۔ قال كانت الكلاب تقبل وتدأ برقى المسجد في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكدوا يرثون شيئاً من ذلك (کتاب الوضوء باب اذا شرب الكلب في الاناء)۔ لیکن بخاری کی اس روایت میں "قبول" کا لفظ نہیں ہے، لیکن استدلال اس کے بغیر بھی تام ہو جاتا ہے، کیونکہ غیر شادی شدہ نوجوان ہونا بیان کرنے سے حضرت ابن عمرؓ کا منشا یہی ہو سکتا ہے کہ وہاں احتلام بھی ہو جاتا ہوگا، نمیز کتوں کے اس کثرت سے آنے جانے سے ظاہر یہی ہے کہ وہ پیشاب بھی کرتے ہوں گے، کما فی، وایۃ ابی داؤد، اس کے علاوہ مسنف ابن ابی شیبہ میں ابو جعفر محمد بن علی الباقی کا اثر موجود ہے کہ "قال ذکفۃ الارض بیسہا" اور مسنف ابن ابی شیبہؒ میں محمد بن الحنفیہ اور ابو قلابہ کا بھی اثر موجود ہے کہ "اذا جفت الارض ففتن ذکت" ابو قلابہ کا ایک اور اثر مصنف عبد الرزاق میں موجود ہے، "جفوت الارض طهرتھا" نیز بعض دوسرے صحابہ و تابعین سے بھی اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب آثار خلاف قیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں ہیں،

حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریقہ قطبیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریقہ قطبیر جائز نہیں،
والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم
تم شہ ابو بکر الطمارۃ فله الحمد وله الشکر

—————

لہ کنزانی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

۱۳ ج ۱ ص ۵۰۵ من قال اذا كانت جاعته فبوز کا تھا ۱۲

لہ کنزانی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الصلوة

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس بات پر تمام اہل بیروت حدیث متفق ہیں کہ صلوٰتِ خمسہ کی فرضیت لیلۃ الإسرائاء میں ہوگی البتہ لیلۃ الإسرائاء کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کون سے سن میں ہوئی، چنانچہ شدہ نبوی سے سنہ نبوی تک مختلف اقوال ہیں، جبہ و شدہ نبوی کے قائل ہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ لیلۃ الإسرائاء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؛ اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ صلوٰتِ خمسہ سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورہ فرقان کی آیات ہیں، یہ سورت مکہ مکرمہ میں بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی، بعض حضرات نے جواب دیا کہ سورہ فرقان میں نماز کا حکم مذکور ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سورت کے آخر میں ”وَ الْخُرُوجُ يُعَايَنُكُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ آ رہا ہے، اور قتال مدینہ طیبہ میں شروع ہوا، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ قتال کا ذکر اس سیاق میں آیا ہے، ”عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَالْخُرُوجُ يُعْصِي بُرُوقَ فِي الْأَمْصِنِ يَنْتَعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَالْخُرُوجُ يُعَايَنُكُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ اس میں صریحاً صیغہ استقبال موجود ہے جو اس امر پر دال ہے کہ یہ حکم پہلے دیا جا رہا ہے، اور آیت کے نزول کے وقت قتال نہیں تھا، اس لئے اس سورہ کو کئی ماننے میں کوئی حرج نہیں، لہذا امام شافعیؒ کا استدلال درست ہے، البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، عام مسلمانوں پر نہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ عام مسلمان بھی صلوٰتِ خمسہ سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے

یا نہیں، علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال بنا کر لیا ہے کہ فجر اور عشاء کی نمازیں میلۃ الاسراء سے پہلے فرض ہو چکی تھیں جس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْفَجْرِ" اور "وَبِالنَّجْمِ إِذَا هَجَرَ" یہ آیت اسراء سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے، اس کے بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ اسراء سے پہلے ہی فجر اور عشاء پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورہ جنت میں چنات کے جس سماع کا تشریح میں ذکر ہے وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے لیکن یہ دونوں نمازیں آپؐ پر فرض تھیں یا آپؐ تطوعاً پڑھتے تھے اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

آقنی جبرئیلؑ، یہ حدیث حدیث امامت جبرئیلؑ کہلاتی ہے، اور باب مواقیت میں اصل ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ مواقیت کی تعلیم زبانی طور سے دیدہ ہو، لیکن حضرت جبرئیلؑ کے ذریعہ عملی تعلیم کو اختیار کیا گیا، کیونکہ وہ واقع فی الذہن ہوتی ہے اور اس سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہو گیا کہ مفضل کا امام بننا بھی جائز ہے، بالخصوص جبکہ ضرورت کی بنا پر ہو، یہاں بھی حضرت جبرئیلؑ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مفضل تھے، اور ایک ضرورت کی بنا پر حضور کے امام بنے تھے، بعض شوافع نے اس سے اقتدار المفروض خلف المنفصل کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کو جب امامت کا حکم ہو گیا تو ان دو روز کی نمازیں ان پر بھی فرض ہو گئیں اور وہ منفصل نہ رہے، بلکہ مفروض ہو گئے،

عند البیت، اس سے ان حضرات کی تردید ہو گئی جو امامت جبرئیلؑ کے واقعہ کو مدنی قرار دیتے ہیں، باب بیت اللہ کے لہجے دائیں جانب کے فرش پر آج بھی ایک سیاہ نشا بنا ہوا ہے جس کے بائیں میں مشہور ہو کہ امامت جبرئیلؑ کا واقعہ یہاں پر پیش آیا تھا،

فصلی الظہور فی الاوقاف منہما، امامت جبرئیلؑ کی بیشتر روایات اس پر متفق ہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کی امامت کی ابتداء ظہر سے ہوئی تھی، البتہ سلین دارقطنی میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء فجر سے ہوئی تھی لیکن

یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس روایت کا مدار محبوب بن الجهم راوی پر ہے جو طبیعت پر ہنذا یہ صحیح ہے کہ ابتداء نظر سے ہی ہوتی، اور اس کی وجہ علماء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ دراصل یہ میلۃ الامراء سے اٹھنے دن کا واقعہ ہے اس دن کی فجر کی نماز آپ نے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بیت المقدس میں ادا فرمائی تھی، اسی لئے امامت جبرئیلؑ کی ابتداء نظر سے کی گئی،

حین کان الفیض مثل الشراک، اس سے زوال کے متصل بعد کا وقت مراد ہے، کیونکہ اس وقت سایہ قمر کی طرح بہت چھوٹا ہوتا ہے، یعنی زوال کے فوراً بعد نظر ادا کی، یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مثل اول اور مثلین کا اعتبار سایہ اصلی کو نکال کر ہوتا ہے، اگرچہ سایہ اصلی مثل اول اور مثلین میں شمار نہیں ہوتا، چنانچہ منغیہ کی کتب میں بے شمار جگہ اس کی تصریح موجود ہے، اس پر بعض غیر متقدمین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سایہ اصلی کے ہستنا پر کتاب سنت میں کوئی دلیل نہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل جہل ہے، اس لئے کہ اس ہستنا پر رسم نقل و دلیل کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسے ہر انسان معمولی عقل سے سمجھ سکتا ہے، کیونکہ درحقیقت سایہ اصلی وہ سایہ ہے جو عین استواء شمس کے وقت موجود ہوتا ہے، یہ سایہ مختلف ممالک اور علاقوں میں چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے، جو علاقے خط استواء کے بالکل نیچے ہیں ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا، پھر یعنی ممالک خط استواء سے قریب تر ہیں ان میں یہ سایہ چھوٹا ہوتا ہے، اور جو جوں جوں قطبین کی طرف بڑھتے چلے جاتے ہیں یہ سایہ بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ قطبین کے بعض مقامات ایسے ہیں جہاں عین استواء شمس کے وقت سایہ ایک مثل یا دو مثل ہوتا ہے، تو اگر سایہ اصلی کے ہستنا کا اختیار کیا جائے تو آپ کے نزدیک وہاں کبھی نظر کا وقت آنا ہی نہ چاہئے، اور عین نصف النہار کے وقت عصر کا وقت ہونا چاہئے، اور اس کا غیر معقول ہونا ظاہر ہے،

اس کے علاوہ سایہ اصلی کے ہستنا پر ایک نقلی دلیل بھی موجود ہے، سنن نسائی میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ "شم صلی العصر حین کان الفیض قدر الشراک و ظل لرجل" اس میں مثل اول کو قدر شراک کے بعد شمار کیا گیا ہے،

شم صلی العصر حین کان کل شیء مثل ظلہ، ابتداء وقت ظہر میں سب کا اتفاق کہ

کہ وہ زوال کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے، البتہ انتہا پر وقت نظر اور ابتدا پر وقت عصر میں اختلاف ہو، امام شافعی، امام مالک اور جمہور کے نزدیک مثل لول پر نظر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، البتہ امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ مثل اول کے بعد چار رکعتوں کا وقت مشترک بین النظر و العصر ہے، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے،

امام عظیم ابوحنیفہ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں، ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، اور صاحبین نے اسے ہی غلط یا کر لیا ہے، دوسری روایت امام محمد سے یہ مروی ہے کہ مثلین تک نظر کا وقت ہے اس کے بعد عصر ہوتی ہے، تیسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مہل ہے، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مشترک بین النظر و العصر ہے، حضرت شاہ صاحب نے معذورین اور مسافرین کے لئے اسی روایت کو مفتی بہ قرار دیا ہے، تاہم امام ابوحنیفہ کی مشہور روایت دوسری ہے یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، جمہور اس کے خلاف حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں مثل اول کی تصریح ہے، امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایات پیش کی جاتی ہیں:-

① ترمذی میں حضرت ابوہریرہ کی مرفوع روایت ہے، اذ اشتق العز فابردوا من العسوة فان شدة العز من ذبح جہنم، وجہ استدلال یہ ہے کہ حجاز کی گرمی میں ابراد مثل اول پر نہیں ہوتا،

② ترمذی میں حضرت ابوذر کی روایت ہے، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في سفر ومعه بلال فاراد ان يقيم فقال ابود ثم اراد ان يقيم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابود في الظهر قال حتى رأينا ثوبا التلول ثم اقام فسقى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شدة العز من ذبح جہنم فابردوا عن العسوة یہی روایت صحیح بخاری میں بھی آئی ہے، اس میں حتی سازی لفظ التلول کے الفاظ آئے ہیں

۱۳ ج ۱، ابواب الصلوة باب ماجاء في تاخير النظر في شدة العز ۱۳

۱۳ ج ۱، ابواب الصلوة باب ماجاء في تاخير النظر في شدة العز، ۱۳

۱۳ ج ۱، ابواب الصلوة باب الاذان للسافر اذا كانوا جماعة الخ ص ۸۶ و ۸۷ و ۸۸

جس کے معنی ہیں ٹیلوں کا سایہ ان کے مساوی ہو گیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے نماز ظہر ایسے وقت پڑھی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا، اور عرب کے ٹیلے عموماً منہض ہوتے ہیں، اس لئے ان کا سایہ بہت دیر میں ظاہر ہوتا ہے، اور ان کا سایہ ایک مثل اس وقت ہوتا ہے جبکہ دوسری چیزوں کا سایہ ایک مثل سے کافی زائد ہو چکا ہو۔

صحیح بخاری^(۱) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے "أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما بقاءكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلوة العصر إلى غروب الشمس أوتي أهل التوراة التوراة، فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلوة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين فقال أهل الكتابين أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطينا قيراطاً قيراطاً ونحن كنا أكثر عملاً، قال الله عز وجل هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا لا قال وهو فضلي أوتيه من أشاء" اسی مفہوم کی روایت امام محمدؒ نے بھی موطا میں باب التفسیر میں ذکر کی ہے۔^(۲)

اس حدیث میں عصر و مغرب کے درمیانی وقت کو ظہر اور عصر کے درمیانی وقت کے مقابلہ میں کم قرار دیا گیا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کو مثلین پر مانا جائے، اگر مثل اول پر مانا جائے تو ما بعد العصر کی مدت ما بعد الظہر سے بڑھ جاتی ہے۔

مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی یہی تین مرفوع حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ "صل الظهر اذا كان ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثلك" (موطا، امام مالکؒ، باب وقوف الصلوة) اس اثر کو غیر مدرك بالقیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں کہا جاسکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیث جبرئیل میں صراحۃً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیثیں حدیث جبرئیل کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، اسی بناء پر بعض حنفیہ نے مثل اول والی روایت کو لیا ہے، کما فی الدر المختار، اور بعض نے وقت مہمل کو ترجیح دی ہے۔

(۱) - ۱ ص ۷۹ کتاب مواقیب الصلوة باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب.

(۲) - موطا امام محمدؒ کی آخری روایت، ص ۱۳۰

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے کہ امین المسلمین کا وقت مشترک میں لٹھرو لٹھر ہے، اور معذورین و مسافریں کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دنوں نمازیں جائز ہیں،

وصلیٰ العشاء حین غاب الشفق، انتہاء وقت مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں، اس کی دلیل انہوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبریلؑ نے دونوں دن غروب آفتاب کے فوراً بعد نماز پڑھی، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشاء تعجیل مغرب کا اہتمام ظاہر کرنا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبریلؑ نے مواقیت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقاتِ مستحجہ کی تحدید بھی کی ہے، لیکن امام شافعیؒ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ انتہاء وقت مغرب غروبِ شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداءِ عشاء ہے، اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعین میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین شفق سے مراد شفقِ امرئیت ہے، یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، عبادہ بن الصامتؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا ہے، اور شاد بن اوس بھی اسی کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفقِ امین مراد ہے، یہی قول صحابہؓ میں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت مالکؓ، معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے اور بعد کے فقہاء میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، ابو ثورؒ اور ایک روایت کے مطابق امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

در اصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماء لغت کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق صرف حمرة پر ہوتا ہے یا بیاض پر بھی، غلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ "الشفق هو الحمرة" چنانچہ ان کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرة مراد لی ہے،

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبرور، فزاد اور ثعلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرة اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا غیبوت شفق اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں فرمایا

لہ باب منہ (بلا ترجمہ)

”ان اول وقت اشام الاخيرة حين يغيب الافق“ یہاں شفق کے بجائے افق کے تباہی
 مورنہ ذکر ہے، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہو جائے، اور ابو داؤد کی ایک
 روایت میں مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: ”حسین یسود الافق“ اور ظاہر
 ہے کہ بیاض کی موجودگی میں مواد افق متحقق نہ ہوگا، اور اس سے زیادہ صریح روایت ظہرائی نے
 معجم اوسط میں سند حسن کے ساتھ حضرت جابر رضی عنہ سے نقل کی ہے، ”ثم اذن للعشاء حين ذهب
 بیاض النهار وهو الشفق“

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شفق، یعنی کاغروب بعض اوقات ثلث لیل سے
 بھی متجاوز ہو جاتا ہے، چنانچہ خلیل بن احمد کا قول ہے کہ میں نے ایک رات شفق امین کا
 مشاہدہ کیا تو وہ آدھی رات کے بعد غروب ہوئی،

اس کا جواب یہ ہے کہ ہر سفیدی خلیل بن احمد نے دیکھی وہ کوئی خارجی روشنی تھی سورج
 کی روشنی نہ تھی، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ سورج کے پندرہ درجہ زیر افق چلے جانے کے بعد اس
 کی کوئی روشنی افق پر نہیں رہتی، البتہ بعض اوقات دوسرے عوامل کی وجہ سے آسمان پر سفیدی
 نظر آجاتی ہے، بغائے وقت مغرب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، لہذا شفق کے باب میں
 دلائل کے لحاظ سے امام ابو حنیفہ کا مسلک مثیلین کے مسلک کے مقابلہ میں قوی تر معلوم ہوتا ہے،
 لیکن اس میں بھی امام ابو حنیفہ کی کئی روایات ہیں، اور بعض روایات میں جمہور کے قول کی طرف
 بھی رجوع ثابت ہے، صدر الشریعہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب
 نے یہاں بھی وہی قول اختیار کیا ہے کہ ما بین الشفقین کا وقت معذورین اور مسافرین کے
 لئے مشترک بین المغرب والعشاء ہے،

ثم صلی العصر حين كان ظل شیخ مثلیہ، اس سے استدلال کر کے امام اوزاعی
 اور امام اصطخریؒ یہ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرا شمس پر ختم ہو جاتا ہے، ان کا دوسرا استدلال
 اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، کہ ”وان اخرو وقتہا حين تصفّر
 الشمس“۔ اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروب شمس تک باقی رہتا ہے،

۱۲ ج کتاب الصلاة باب المواظبة، ص ۵۷، فی حدیث ابی مسعود الانصاری، ۱۲

۱۳ کما فی مجمع الزوائد، ص ۳۰۳، باب بیان الوقت من جابر بن عبد اللہ وقال ابی ہشیم اسنادہ حسن، ۱۲

اور حضرت جبریلؑ نے دوسرے دن کی نماز اصفر ابر شمس سے پہلے اس لئے پڑھی کہ اس کے بعد وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں آخر وقت سے مراد آخر وقت مستحب ہے،

ثم صلى الله تعالى الآخرة حين ذهب ثلث الليل، اس حدیث کی بناء پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقت عشاء ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہی اور اس کی دلیل اٹھ باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: وان آخر وقتها حين ينصف الليل، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ثلث لیل تک مستحب ہی اور نصف لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی اہتمام طلوع فجر پڑھوتی ہے، حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعہ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپؐ ثلث لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاویؒ نے یہ سب روایات نقل کی ہیں مثلاً حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آخر رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة ذات ليلة الى شطر الليل ثم انصرف فاقبل علينا بوجه بعد ما سئى بنا فقال قد صلى الناس وردوا ولم تزالوا في صلوة ما تنتظنوهما، اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: اعتم النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام اهل المسجد ثم خرج فصلى، شيخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایات قابل استدلال ہیں، اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقت عشاء فجر تک باقی رہتا ہے، اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً عن نافع بن جبير قال كتب عمراني ابى موسى وصل العشاء اى الليل شئت ولا تغفلها، اسی طرح عبید بن جریج سے مروی ہے، انه قال لاني صليت العشاء والصلوة الفجر، حنفیہ کے نزدیک شافعیہ کی مستدل حضرت ابو ہریرہؓ

۱۴ باب مواقيت الصلوة في شرح معاني الآثار،

۱۵ شرح معاني الآثار باب مواقيت الصلوة،

۱۶ شرح معاني الآثار باب مواقيت الصلوة، ومثله في مصنف ابن ابى شيبة ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱،

۱۷ شرح معاني الآثار باب مواقيت الصلوة،

کی حدیث بیان جواز کے لئے ہے،

هذ الوقت الانبياء من قبلك، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صلواتِ خمسہ پھیلے کسی بھی امت پر فرض نہ تھیں، پھر ان اوقاتِ خمسہ کو انبیاء سابقین کی طرف منسوب کرنے کا کیا مطلب! اس کا جواب علامہ ابن عربیؒ نے تو یہ دیا ہے کہ یہ تقبیہ صرف وقت کے محدود ہونے میں ہے، یعنی آپ کے لئے اوقات اسی طرح محدود کئے گئے ہیں، جس طرح کہ پھیلے انبیاء کرام کے لئے محدود کئے گئے تھے، اور ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ صلواتِ خمسہ ان پر فرض نہیں تھیں، لیکن ممکن ہے کہ انبیاء علیہم السلام ان اوقات میں تطوعاً نماز پڑھتے ہوں، لیکن بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ صلواتِ خمسہ پوری کی پوری کسی پھیلے شریعت میں اور کسی ایک پیغمبر پر فرض نہ تھیں، لیکن ان میں سے مختلف نماز میں مختلف انبیاء کرام پر فرض رہی ہیں، چنانچہ عطاؤنیؒ میں ایک روایت ہے کہ جس وقت حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ قبول کی گئی، اس وقت فجر کا وقت تھا، اس وقت حضرت آدمؑ نے شکر کے طور پر دو رکعات ادا فرمائیں، یہ نماز فجر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت اسحق علیہ السلام کے فدیہ میں ذنبہ نازل ہوا، وہ ظہر کا وقت تھا، اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار رکعات ادا فرمائیں، یہ نماز ظہر کی اصل ہے، اور جس وقت حضرت عزیزؑ دوبارہ زندہ کئے گئے وہ وقت عصر تھا، اس وقت انھوں نے چار رکعات ادا کیں، یہ عصر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت داؤدؑ کی توبہ قبول ہوئی وہ مغرب کا وقت تھا، انھوں نے بھی شکرانہ کی تین رکعتیں پڑھیں یہ مغرب کی نماز کی اصل ہوئی، اور نمازِ عشاء امت محمدیہ کے سوا کسی اور امت نے نہیں پڑھی، کما فی حدیث ابی داؤدؒ راعتموا ہذہ الصلوٰۃ فانہم قد فضلتم بہا علی سائر الامم ولم تصلہا امۃ قبکمؑ اس کے علاوہ یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ بعض انبیاء پر کم از کم چار نمازوں کے اوقات کی اسی تفصیل کے ساتھ فرض رہی ہوں،

والوقت فیما بین ہذین الوقتین، یہ جملہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے کسی بھی فقہ کے نزدیک معمولی نہیں ہے، لہذا تمام فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ الوقت المستحب فیما بین ہذین الوقتین،

حدیث صحیحہ
ابن ماجہ
۱۱/۱۲۰

لہ راجع ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب صلوٰۃ الرسولیؐ من الصلوٰۃ، بلکہ اصحاب صحابہؓ ومن بعدہم فی تعیین الذبح بل ہوا تعمیل اور
ویل ما اصران کرہا، جیسے کلیہ اور الجہد علی تزج القول باذہ تعمیل سیاق سورۃ الصافات ذریعہ تائیداً اور الملتقط من معانی

کلمہ ابو داؤد راجع کتاب الصلوٰۃ باب وقت العشاء الاخری فی حدیث معاذ بن جبل ج ۱ ص ۶۰ و ۶۱

بَابُ مَنَهُ

وَن وقت العصر حین یداخل وقتہا، یہاں موضوع اور محمول کے اتحاد کا شبہ نہ کیا جائے، کیونکہ وقت عصر ایک محرور چیز تھی اور ایسے مواقع پر حمل الشی علی نفسہ جائز ہوتا ہے، جیسے سہ ماہ انا ابوالنجم وشعری وشعری، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت عصر حضرات صحابہؓ میں کوئی مشتبہ چیز نہ تھی، بلکہ اسے ہر کس دن اس جانتا تھا،

وحدیث محمد بن فضیل خطباء، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا خاص ہے، اور موقوف علی مجاہد ہونا صحیح ہے، امام بخاری نے محمد بن فضیل کی طرف خطا کی نسبت کی ہے، لیکن درست حضرات نے امام بخاری کے اس اعتراض کی تردید کی ہے، اور کہا کہ محمد بن فضیل باتفاق ثنڈراوی ہیں، صحیحین کے رجال میں شامل ہیں، اس لئے محض اس بنا پر ان کی طرف خطا کی نسبت درست نہیں ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا ہے، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اعمش نے یہ حدیث مجاہد سے موقوفاً سنی ہو اور ابوصالح سے بواسطہ ابوہریرہؓ مرفوعاً، درحقیقت رفع ایک قسم کی زیادتی ہے، اور ثنڈراوی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے،

والشمس آخر وقتہا فوق ما کانت؛ اس جملہ کو دو طرح پڑھا جا سکتا ہے، ایک "والشمس آخر وقتہا فوق ما کانت" اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سورج کے وقت کو پہلے دن کے مقابل میں زیادہ مؤخر فرمایا، اور درست اس طرح بھی پڑھا جا سکتا ہے "والشمس آخر وقتہا" یعنی "والشمس فی آخر وقتہا" اس سورت میں "آخر" منصوب بنزع الخافض لگا

بَابُ مَلْجَأٍ فِي التَّغْلِيْسِ بِالْفَجْرِ

یہاں سے نماز کے اوقات مستحبہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، مواقت مستحبہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل فضل ہے سوائے عشاء کے، اور حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے سوائے مغرب کے،

کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلي الصبح فينصر النساء متلفظاً، بعض روایتوں میں یہاں متلفعات آیا ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں، یعنی چادر ادرٹنا

تلفت لغات سے نکلا ہے اور تلفع لغاع سے، دونوں کے معنی چادر کے ہیں، البتہ بعض حضرات نے یہ فسرق بیان کیا کہ لغافہ اس چادر کو کہتے ہیں جس سے کہ سر ڈھک جائے، اور لغاع اس کو کہتے ہیں جس سے سر ڈھکے،

بمروطن، یہ مرطکی جمع ہے، اس کے معنی بھی چادر کے ہیں،

مایدفن من الغلس، غلس کے لغوی معنی ظلمۃ اللیل کے ہیں، اور اس کا اطلاق اس اندیسے پر بھی ہوتا ہے جو طلوع فجر کے بعد کچھ دیر تک چھایا رہتا ہے، یہاں وہی اندیسہ مراد ہے،

اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی، امام احمد اور امام اسحق نے فرماتے ہیں کہ فجر میں تغلیس فہل ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہے، البتہ امام محمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے، اسی روایت کو امام طحاوی نے اختیار کیا ہے،

حدیث باب کجواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ "من الغلس" حضرت عائشہ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول "مایدفن" پر شتم ہو گیا، اور ان کا منشار یہ تھا کہ عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی آتی تھیں اس لئے انھیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندیسہ تھا، اس لئے اس نے "من الغلس" کا لفظ پڑھا، گویا یہ اوراج من الزاوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ ص ۳۹ میں "باب وقت صلوة الفجر" کے تحت بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ: "حد ثنا ابو بکر بن ابی شیبہ قال حدثنا سفیان بن عیینہ عن الزہری عن عروہ عن عائشہ قالت کتناساء المؤمنات یصلین مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الصبح ثم یرجعن الی اہلہن فلا یص فہن احد" تعنی من الغلس، اس میں لفظ "تعنی" صاف بتلا رہے کہ یہ راوی کا اپنا لگان ہے، نیز بعض ائمہ مثلاً امام طحاوی نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "عن عائشہ قالت کن نساء من المؤمنات یصلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الصبح متلفعات بمروطن ثم یرجعن الی اہلہن ومایدفن فہن احد" اس میں لفظ

سہ شرح معانی الآثار باب الوقت الذی یصل فیہ الفجر ای وقت فجر، ۱۲

”من الغلس“ بالکل نہیں ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہو کہ یہ لفظ مدرج من الراوی ہے جو حجت نہیں، اور اگر بغیر من محال صرف عدم معرفت سے استدلال کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدم معرفت چاروں کی وجہ سے تھی نہ کہ اندھیرے کی وجہ سے، اور اگر بالعنصر یہ مان لیا جائے کہ اصل حدیث میں ”من الغلس“ موجود ہے تب بھی اس سے استدلال تام نہیں رہتا، کیونکہ اس صورت میں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دراصل اُس زمانے میں مسجد نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں اس لئے اسفار کے بعد بھی وہاں پر اندھیرا رہتا تھا جس کی وجہ سے عورتیں پہناتی نہیں جاتی تھیں شافعیہ کا دوسرا استدلال اُن تمام روایات سے ہے جن میں ”الصلوة لاؤل وقتها“ کو افضل الامل قرار دیا گیا، اس میں اُن روایت بھی اُن استدلالات میں مداخلت کی ہے جو اہل سنت کی فضیلت بیان نہ گئی ہے حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مداخلت اور اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہے، چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں شوافع کا تیسرا استدلال ابو داؤد اور طحاوی میں حضرت ابو سعور انصاری کی روایت سے ہے: ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الغداة بغلس بهاشم صلها فاسفر ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله عز وجل“ یہ طحاوی کے الفاظ ہیں، اور ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں، وصلى الصبح مرة بغلس ثم مرة أخرى فاسفر بها ثم كانت صلواته بعد ذلك التغلب حتى مات لم يعد الى أن يسفر“

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، اور اس کے مواقت والے حصے کو خود امام ابو داؤد نے معلول قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کو امام زہری سے اسامہ بن زید کے علاوہ معمر، امام مالک، سفیان بن عیینہ، شعیب بن ابی حمزہ، لیث بن سعد اور دوسرے حفاظ نے بھی روایت کیا ہے، لیکن ان میں سے سوائے اسامہ بن زید کے کسی نے بھی مواقت والا حصہ روایت نہیں کیا، یہ صرف اسامہ بن زید لیشی کا تفریق ہے،

سنة، خرج الترمذی فی باب ما جاء فی الوقت الاوّل من فضل ابو داؤد فی باب لما قلنا علی وقت الصلوات،

کے شرح معانی الآثار فی اوّل باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر اسی وقت ہو،

کے ابو داؤد درج اص ۵۰ باب المواقت، کے قال ابن خزيمة ”هذه الزيادة لم نقلها احد غير اسامة بن زید“ صحیح ابن خزيمة ۱: ۱۸ رقم ۲۵۲ باب کراهة تسمية صلوة العشاء عمته (در جمع فتح الباری ۲: ۵۲) کتاب

لہذا ان کی یہ روایت دوسرائمہ کی روایات کے مقابل میں معلول ہے، کیونکہ اسامہ بن زید کو
 نقد میں مان لیا جائے تب بھی دوسرے رواۃ اُن سے زیادہ اولیٰق ہیں، اس کے علاوہ اسی
 حدیث میں تلک کی نماز کے بارے میں یہ وارد ہے ”ربما اغریب اذ الظلم اذا اشتق الحر“
 حالانکہ امام شافعیؒ کے لئے تسلیم نہیں کرتے، لہذا حنفیہ کے صریح اور صحیح مستدلات کے مقابلہ
 میں یہ روایت حجت نہیں ہو سکتی،

شواہد کا جو محتا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ غلّس میں نماز پڑھا کرتے
 تھے، اس کا زاب یہ ہے کہ شافعیہ کا استدلال اس وقت تام ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو گیا
 کہ یہ حضرات غلّس میں شروع کر کے غلّس ہی میں ختم کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں، بلکہ اس کے
 برعکس ثابت ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں روایت ہے: ”عن انس ان ابا بکر
 قرأ فی صلوة الصبح بالبقرة فقال له عمر حين فرغ کربت الشمس ان تطلع قال
 لو طلعت لم تجدنا عافین“

اس کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل ورج ذیل ہیں:-

① اگلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی مرفوع روایت آرہی ہے، جسے تمام اصحاب
 صحاح نے نقل کیا ہے، یہ روایت اصح مافی الباب ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے، اور
 وہ یہ ہے ”آسفوا وبال فجر فانه اعظم للاجر“ شافعیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں
 اسفار سے مراد وضو فجر ہے، لیکن یہ تاویل اول تو خلاف ظاہر ہے، دوسرا اس حدیث
 کے بعض طر اس تاویل کی نفی کرتے ہیں، کیونکہ نسائی میں سند صحیح کے ساتھ اس حدیث
 کے یہ الفاظ مروی ہیں: ”ما اسفرتم بالصبح فانه اعظم بالاجر“ اور حافظ ابن حجرؒ
 کی ”المطالب العالیہ“ میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: ”ان التبی علی اللہ علیہ وسلم
 قال اصبحوا بصلوة الفجر فانکم کما اصبحتم بما کان اعظم للاجر“ اور ابن حبیبؒ

۱۲ ابو داؤد، ج ۱، ص ۵، باب المواظبت، ۱۲

۱۳ ج ۱، مایعسراف فی صلوة الفجر، ص ۳۵۳، ۱۳

۱۴ نسائی، ج ۱، باب الاسفار، ۱۴، المطالب العالیہ، ص ۴۱، رقم ۲۵۸، ۱۲

۱۵ مواردا للفقہان، ص ۸۹، رقم ۲۶۳، ۱۲

ذرا سے اس طرح روایت کیا ہے، "اصبحوا بالصبح فانكم كلما اصبحتهم بالصبح كان اعظم لاجوركم" ان کا مطلب یہ ہے کہ جتنا زیادہ اسفار کرو گے اتنا ہی اجر زیادہ ہو گا، حالانکہ فجر کا وضو جب ایک مرتبہ ہو جائے تو اس کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا،

② صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں، "وكان يفتل من صلوة الغداة حين يعرج الرجيل جليبه" واضح رہے کہ مسجد نبوی کی دیوار میں چھوٹی تعمیر اور چھت بچی تھی، لہذا اس کے اندر اپنے ہمیشہ کو سچا نانا اسی وقت ممکن تھا جب باہر اسفار ہو چکا ہو،

③ معجم طبرانی، کامل ابن عدی، مصنف عبدالرزاق، مستدرک حاکم وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا، "توربصلاة الصبح حتى يبصر القدم مراع نيلهم من الاسفار" اسی قسم کی حدیث حافظ ابن حجر نے بھی تلخیص الجبر (۱: ۱۸۳) میں نقل کی ہے، اور اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، البتہ یہ فرمایا کہ یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: "ما حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة لوقتها الا اخر حتى قبضه الله" لیکن حافظ ابن حجر کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں کہ اول تو یہ حدیث ضعیف ہے، اور اگر اس کا کوئی طریق درست ہو تب بھی اس میں حضرت عائشہ کا مقصد آپ کی عوام عادت بیان کرنا ہے، کہ آپ نماز کے بالکل انتہائی وقت میں نماز نہیں پڑھتے تھے اور اسفار بالکل آخری وقت نہیں ہوتا،

④ شیخین نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کی تخریج کی ہے، جسے ابو داؤد

لم (ج ۱ صفحہ ۱۱۰) کتاب مواقیب الصلوة باب وقت العصر،

کے لئے ابیہی فی الزوائد (۱: ۳۱۶) فی باب وقت صلوة الصبح عن الطبرانی فی الکبیر واخرجه ایضا الطیالسی وتعلیق المطالب العالیۃ (۱: ۶۳)

کے ایضاً عبدالطبرانی فی الکبیر ایضاً سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فوراً بالصبح بقدر ما یبصر القدم مواقیب بہم ریح الزوائد (ج ۱ ص ۳۱۶) باب وقت صلوة الصبح (۱: ۱۸۳)

کے دارقطنی (ج ۱ ص ۲۳۹) باب البی عن الصلوة بعد صلوة الفجر وبعد صلوة العصر،

نہ بھی ذکر کیا ہے، جس میں حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں، ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الا لو قتما الا بجمع رای المزلفۃ، فانہ جمع بین المغزب العشاء بجمع وصلی صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتها، میان قبل وقتها سے مراد باتفاق قبل وقتها المعتاد ہے، اور یہ ثابت ہے کہ مزدلفہ کی صبح کو آپ نے نماز فجر غس میں ادا کی تھی، حضرت ابن مسعودؓ اس کو وقت مقدار سے پہلے قرار دے رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ آپ کی عام عادت اسفار میں نماز پڑھنے کی تھی،

⑤ امام طحاوی نے حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے، ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء ما اجتمعوا علی التثویر.

حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ ان کے مستدلّات قوی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع کے مستدلّات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قوی حدیث راجح ہوتی ہے،

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اسفار اور تغلیس کے باب میں تعارض حدیث کے رفع کا ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ اسفار افضل ہے، چنانچہ آپ نے اپنی قوی روایت میں جو حضرت رافعؓ سے مروی ہے، اس کا حکم دیا ہے، لیکن عملاً آپ نے غس میں بھی بکثرت نماز پڑھی ہے، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تقریباً تمام صحابہ نماز تہجد کے ماڈی تھے، اور جہاں مستجدین کی اتنی کثرت ہو وہاں ان کی سہولت کی خاطر تغلیس ہی بہتر ہوتی ہے، جیسا کہ خود حنفیہ کے نزدیک رمضان میں تغلیس بہتر ہے، اس لئے کہ اگر غس میں جماعت کا اجتماع ہو جاتے یا غس کی صورت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ رہتی ہو، اس وقت احناف بھی تغلیس کی فضیلت کے قائل ہیں، لہذا آپ کا عمل اس خصوصی عمل (صلوٰۃ تہجد) کی بنا پر زیادہ تر تغلیس رہا، لیکن جہاں پر یہ وجہ موجود نہ ہو وہاں پر اصل حکم اسفار لوٹ آئے گا

۱۵ لفظ دینی داؤد، ج ۱ ص ۲۶، کتاب المناسک باب الصلوٰۃ بجمع، ۱۳
 ۱۶ شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوٰۃ فی آخر باب الوقت الذی یصلی فیہ العوامی وقت ہو، ورواہ
 ایضاً ابن ابی شیبہ فی مصنف، ج ۱ ص ۳۲۲، کتاب الصلوٰۃ من کان ینور بہا ویسفر ولایری بہ بأساً،

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيلِ بِالظُّهْرِ

کان اشدّ تعجیلاً بالظہور، اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ استحباب تعجیل ظہر کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیث باب اور تعجیل کی رو سے امامیہ سردی کے موسم پر محمول ہیں، حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:-

① اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو صحیحین میں بھی آئی ہے، اذ اشدّ الحرّ فابرد و اعم الصلوٰۃ فان شدّ الحرّ من فیہ جہنم

② صحیح بخاری میں حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے، قال کان اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ اشدّ البرد بکرو الصلوٰۃ و اذ اشدّ الحرّ ابرد بالصلوٰۃ، یہ روایت صحیح اور صریح ہے، اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، امام بخاریؒ نے اس مفہوم کی متعدد روایات اپنی صحیح میں نقل کی ہیں، امام شافعیؒ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے مسجد میں آتے ہوں، ان کی رعایت سے نماز کو مؤخر کرنا بہتر ہے، لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید منربائی ہے، اور دلیل میں حضرت ابو ذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے، کہ آپؓ نے سفر کی حالت میں حضرت بلالؓ کو بار بار ابراد کا حکم دیا، حالانکہ سفر میں تمام رفتار ساتھ تھے اور کسی شخص کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا،

قوله ولم یرجعنی بعد یشہ بأمتنا، محشی نے بھیجی کے نیچے ابن معین لکھا ہوا ہے،

لہ بخاری طریق ج ۱ ص ۶۹ کتاب مواقیب الصلوٰۃ باب الابراد بانظر فی شدّ الحرّ کے تحت یہ روایت

حضرت ابو ہریرہؓ کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، از مرتب،

لہ بخاری ج ۱ ص ۲۲ کتاب الجعۃ باب اذ اشدّ الحرّ یوم الجعۃ، ۱۲

لہ بخاری میں آگے یہ الفاظ بھی مروی ہیں " یعنی الجعۃ، لیکن اسی مقام پر یونس بن بکر کا قول بھی

مروی ہے " اخبرنا ابو ظفر و قال بالصلوٰۃ ولم یدکر الجعۃ " و مرتب عنہ

لہ نیز نسائی ج ۱ کتاب المواقیب، باب تعجیل ظہر فی البرد کے تحت حضرت انسؓ سے مروی ہے، قال کان رسول

صلی اللہ علیہ وسلم اذ کان الحرّ ابرد بالصلوٰۃ و اذ کان البیروء بظہر، از مرتب،

لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے، درحقیقت یہاں یعنی سے مراد بھی ابن سعید القطان ہیں اس لڑکے کا حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں نقل کیا ہے کہ بھی ابن سعید بن جبیر کو "لیس بشی" کہا کرتے تھے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ

فَلَمَّا شَدَّ الْعَرَمَنُ فِيهِمْ سَهْلَةً، اس پر مشہور انکال ہے کہ گرمی اور سردی کا سبب تو سورج کا قرب و بعد ہوتا ہے، پھر فریج جہنم یعنی جہنم کی لپٹ کو اس کا کیسے سبب کہا گیا؛ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک تو یہ کہ اسباب میں تراجم نہیں ہے، بلکہ ایک ہی چیز کے کئی سبب ہو سکتے ہیں، چنانچہ گرمی کے بھی اسباب مختلف ہوتے ہیں، سورج کے قرب و بعد کے علاوہ سطح سمندر سے بلندی، زمین کی سختی و نرمی اور ہول کے رخ کے اعتبار سے موسموں میں تغیر ہوتا رہتا ہے، ورنہ اگر صرف سورج کا قرب گرمی کا سبب ہوتا تو سستی اور کونٹ کے موسموں میں اتنا فرق نہ ہوتا، جبکہ دونوں فریب قریب ہیں، اور دونوں کا واسطہ البلد بھی ایک ہے، تو جہاں گرمی کے اور بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں وہاں جہنم کی لپٹ بھی اس کا سبب ہو تو کچھ بعید نہیں ہے

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صرف سورج ہی کو حرارت کا سبب مانا جائے تو سورج میں حرارت کا سبب فریج جہنم کو کہا جا سکتا ہے، اس طرح فریج جہنم حرارت دنیا کا سبب السبب ہوگی، گویا سورج دنیا میں حرارت کا سبب قریب ہے اور جہنم سبب بعید، اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا میں گرمی کا سبب بھی جہنم ہے، یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ "من فیج جہنم" میں "من" کو سبب قرار دیا جائے، لیکن بعض لوگوں نے اس "من" کو تشبیہی قرار دیا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شدت حرارت فریج جہنم کے مشابہ ہے، یہ بات حدیث باب کے لحاظ سے زیادہ قریب قیاس ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی سوال و جواب کی ضرورت نہیں رہتی، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ لِعَصْرِ

وَالشَّمْسُ فِي حَجْرَتِهَا لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ مِنْ حَجْرَتِهَا، لَمْ يَظْهَرِ، ظہر سے نکلا؛

باب نفع ہے، اس کے معنی ہیں پشت پر چڑھ جانا۔ مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی، اس حدیث کو شافعیہ استحباب تعجیل عصر کی تائید میں پیش کرتے ہیں، لیکن اگر اس پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال ناممکن نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ "حجرہ" اصل میں بنا پر غیر مسقف کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بنا پر مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں، لہذا ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی یعنی بنا پر مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت عائشہؓ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نجی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس میں دھوپ اس وقت اندر آ سکتی ہے جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو، لہذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیر عصر کی دلیل ہوتی ہے کہ تعجیل کی، اور اگر اس سے بنا پر غیر مسقف مراد لی جلتے جیسا کہ علامہ سمودیؒ نے "وفار الوفا بأخبار دار المصطفیٰ" میں فرمایا کہ اس حدیث میں حجرہ سے مراد بنا پر غیر مسقف ہے، اس صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف سے ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا، اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

"خبر عصر کے استحباب پر حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منہ" دوسری دلیل سند احمد میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس سے تاخیر عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یامر بتاخیر صلوة العصر" لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے: "لا یستح" لیکن ان کے اس قول کی بلیا دیہ ہے کہ وہ اس روایت کے راوی عبد الواحد کو

۱۔ مجاز الزوائد ج ۱ ص ۳۰۰ باب وقت صلوة العصر قال ابی نعیمؒ رواہ الطبرانی فی الکبیر و احمد بن حنبلہ و فیہ قمتہ ولم یتیم تاہیہ وقد سماہ الطبرانی عبد اللہ بن رافع و فیہ عبد الواحد بن نافع الکلاعی ذکرہ ابن حبان فی الثقات و ذکرہ فی الضعفاء و اشترطہ ۱۲ از مرتب عنی عنہ

شعبت سمجھتے ہیں، حالانکہ وہ ایک مختلف نیراوی ہیں جن کی توفیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی چنانچہ ابن حبان نے جہاں اُن کا ذکر کتاب الضعفاء میں کیا ہے، وہاں ان کا ذکر کتاب الثقات میں بھی کیا ہے، بلکہ عبد الواحد کے معتدین کی تعداد چار میں سے زیادہ ہے، اس لئے اُن کی حد درجہ حسن سے کم نہیں،

یسری دلیل احمد کی معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے، کہ وہ نماز عصر تاخیر کے ساتھ پڑھا کرتے تھے، علامہ بیہقیؒ معجم الزوائد میں فرماتے ہیں، "رجال موثقون" اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں حضرت علیؓ کا ایسا ہی عمل منقول ہے،

فقال قوموا فصلوا العصر، خفیفہ کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت سے تعجیل عصر پر استدلال اس لئے درست نہیں کہ یہ واقعہ حجاج بن یوسف کے زمانہ کا ہے، جس کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ وہ نمازیں بہت تاخیر سے پڑھا کرتا تھا، اور بعض اوقات وقت بھی نکال دیتا تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے..... کہ ایک مرتبہ اس نے جمعہ کا خطبہ استا طویل دیا کہ فوتِ وقت کا اندیشہ ہو گیا، بعض بزرگوں نے جو مسجد میں موجود تھے وہیں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے ظہر کی نماز پڑھی، لہذا علاء بن عبدالرحمن کا نماز ظہر پڑھ کر آنا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ وقت عسراً تکل ابتدائی وقت تھا، اور اگر بالکل ابتدائی وقت ہو تو بھی حضرت انسؓ کا اس وقت نماز پڑھنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ تعجیل عصر افضل ہے، اس کا بھی امکان ہے کہ حضرت انسؓ استحبابِ تعجیل کے قائل ہوں، اس لئے نماز کے پچھلے کھڑے ہوئے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت علاء بن عبدالرحمن نے حجاج کے ساتھ ظہر کا وقت ختم ہونے کے بعد ظہر کی نماز قضا پڑھی ہو، اور جب یہ حضرت انسؓ کے پاس آئے اس وقت

لہ عن عبدالرحمن بن بزیان ابن مسعود کان یؤخر صلوة العصر رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون،

ومعجم الزوائد ج ۱ ص ۳۰۴ باب وقت صلوة العصر از مرتب

لہ عن ابی عون ان علیاً کان یؤخر العصر حتی ترتفع الشمس علی الیطمان، و عن سوار بن شیبہ عن ابی ہریرۃ ان کان یؤخر العصر حتی اقول قد اصفرت الشمس، مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۲۴ من کان یؤخر العصر ویری تاخیراً، از مرتب،

لہ کنزانی معانی السنن ج ۲ ص ۶۵ ۱۲

تاخیر عصر کا استحبابی وقت شروع ہو چکا ہو

ثلاث صلوة المناحق، اس سے تاخیر عصر کی کراہت پر استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس سے مراد تاخیر الی الاصفراء ہے، اور احناف کے نزدیک تاخیر الی ما قبل الاصفراء مستحب حتیٰ اذا کان بین قرنی الشیطان، یہاں اس سے مراد اصفراء شمس کے بعد کا وقت ہے، طلوع و غروب کے وقت سورج کا بین قرنی الشیطان ہونا متعدد احادیث میں وارد ہے بعض حضرات نے اسے تمثیل اور مجاز پر محمول کیا ہے، اور حدیث کا مطلب انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے مراد شیطان کا غلبہ اور اس کا تسلط ہے، اور طلوع و غروب کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ سورج پرست کفار ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں، اسی لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا عبادتِ شیطان کے مترادف ہے،

علامہ خطابی نے فرمایا کہ یہ ایک تمثیل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو لوگ نماز کو اس وقت تک مؤخر کر دیں وہ گویا شیطان کے آگے جا رہے ہیں، اور شیطان نے اپنے سینگوں سے اُن کو وقتِ مستحب میں نماز پڑھنے سے روک رکھا، لیکن اگر علماء اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں کہ شیطان واقعہً طلوع و غروب کے وقت سورج کو اپنے سینگوں کے درمیان لے لیتا ہے، تاکہ سورج پرستوں کی عبادت میں خود شامل ہو جائے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر وقت سورج کہیں نہ کہیں طلوع اور کہیں نہ کہیں غروب ہوتا رہتا ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان ہر وقت سورج کو بین اہستہ ترین لئے رہتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شمالیوں نے شمار میں اور یہ ممکن ہے کہ ہر مطلع کے لئے الگ شیطان ہو، لہذا کوئی اشکال نہیں ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

يُصَلِّيَهَا السُّقُوطُ الْقَهْرُ لِثَلَاثَةِ، یعنی آپ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غروب کے بعد علیٰ ہذا اثنائی ما اخرجہ ابن ابی شیبہ فی مسندہ عن ابن عاصم قال دخلت علی انس بن مالک (مذکر الحدیث) قال ثم اتته الجارية الصلوة اسلمک اللہ قال اتی الصلوة قالت صلوة العصر قال او تدرد صلیتہا؟ قالت صلیتہا قبل ان ادخل الیک قال استاخری عنی لم یأت العصر بعد ثم راجعتہ فقال لہا مثل قولہ الاول ثم راجعت فقلت لا، فقال قد سمعت ما قلت، ناد لینی وضوءاً فان الناس یصلون ہذہ الصلوة قبل وقتہا ثم صلی، (المطالب العالیۃ ۱، ۸، رقم ۲۷۲)۔

ہونے کے وقت پڑھا کرتے تھے، اس سے بہت زیادہ تاخیر ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اہل سنت کہتے ہیں کہ چاند ہر رات میں پہلی رات کے مقابلہ میں ایک گھنٹہ کا چھ بڑے سات - تہ ۱۔ تقریباً اڑتالیس منٹ، آسمان پر زیادہ رہتا ہے، اس طرح تیسری تاریخ کو چاند کا غروب سورج کے غروب کے تقریباً دعائی یا پونے تین گھنٹہ بعد ہوگا، اس سے تاخیر الی ثلث اللیل کے استجاب پر دلیل بن سکتی ہے، البتہ چاند غروب ہونے کی یہ مدت موسموں اور ممالک کے اختلافات سے تھوڑی بہت بدلتی رہتی ہے، لہذا تاخیر کے لئے کوئی ایک معتین وقت مقرر کرنا مشکل ہے۔

قال ابو عیسیٰ ردی هذا الحدیث هشیم بن ابی بشر، مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث ابوبشر کے دو شاگردوں نے روایت کی ہے، ایک ابوعوانہ دوسرے ہشیم، دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابوعوانہ کے طریق میں ابوبشر اور حبیب بن سالم کے درمیان بشیر بن ثابت کا واسطہ ہے، اور ہشیم کے طریق میں یہ واسطہ نہیں ہے،

امام ترمذی نے ابوعوانہ کے طریق کو اصح قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بتاتی ہے کہ شعبہ نے بھی ابوعوانہ کی متابعت کی ہے، لیکن دوسرے محدثین نے فرمایا کہ صرف یہ وجہ ترجیح کافی نہیں کیونکہ دارقطنی میں ہشیم کی روایت کے متابع کا بھی جوالہ ہے اسی لئے حافظ مارکی نے فرمایا کہ درحقیقت اس روایت میں اضطراب ہے، لیکن بعض علماء نے اس اضطراب کو اس طرح رفع کیا کہ ہشیم اور ابوعوانہ دونوں ثقہ ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ابوبشر نے ایک مرتبہ یہ حدیث بشیر بن ثابت کے واسطہ سے سنی ہو جسے ابوعوانہ نے روایت کر دیا، اور دوسری مرتبہ حبیب بن سالم سے براہ راست بلا واسطہ سنی ہو، جسے ہشیم نے روایت کر دیا، لہذا دونوں طریق صحیح ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَنِي كَرَاهِيَةَ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

قال احمد بن حنبل ثنا، یہ احمد بن منیع کی طرف سے سند کی تحویل ہے، گویا ابن منیع نے یہ حدیث ہشیم، عباد اور اسمعیل بن علیہ یمینوں سے سنی ہے، اور یہ یمینوں عوف سے روایت کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ہشیم نے صیغہ اخبار استعمال کیا، اور باقی دونوں نے عنعنہ، عن عون، ہندی نسخوں میں ایسا ہی چھپا ہوا ہے، لیکن یہ کتابت کی غلطی ہے، صحیح عن عوف ہے، چنانچہ مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے، وجہ یہ ہے کہ عباد اور اسمعیل کے اسناد

میں عون نام کے کوئی شیخ نہیں ہیں، یہاں المعروف الشذی کے ضابطہ سے بھی غلطی ہوئی، کہ انھوں نے مدار اسناد ستیاریں سلانہ کو تراویح کے عروت اور عون کو الگ الگ قرار دیا،
 كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر التوم قبل العشاء، بعض حضرات نے اس کے ظاہر سے استدلال کر کے نوم قبل العشاء کو مطلقاً مکروہ کہا ہے، لیکن مسلک مختار یہ ہے کہ اگر نماز عشاء کے وقت اٹھے کا یقین ہو، یا کسی شخص کو اٹھانے پر مقرر کر دیا ہو تو گراہت نہیں، بصورت دیگر ہے، حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ سے نوم بھی منقول ہے، اور گراہت نوم بھی، ان دونوں میں تطبیق بھی اسی طرح ممکن ہے،

والحدیث بعدھا، اس سے مراد سمر بعد العشاء ہی، یہی موضع استدلال ترجمہ ہو، جس سے سمر بعد العشاء کی گراہت معلوم ہوتی ہے، سمر دراصل چاندنی کو کہتے ہیں، پھر چونکہ اہل عرب کے یہاں چاندنی راتوں میں قصے کہانیاں کہنے کا دستور تھا، اس لئے اس کا اطلاق کہانیاں کہنے پر ہونے لگا، اس حدیث میں اس عمل سے منع کیا گیا ہے، اور اگلے باب میں حضرت عمرؓ کی روایت سے سمر کا جواز معلوم ہوتا ہے، "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع ابى بكر في الامر من امر المسلمين وانا معهما" دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ بعد عشاء کی گفتگو کسی صحیح دینی غرض کی وجہ سے ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کا ظن غالب ہو کہ رات کو جاگنے سے نماز فجر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، حضرت عمرؓ کی روایت اسی پر محمول ہے، درحقیقت اس کو سمر کہنا توسیع ہے، ورنہ سمر کا اطلاق صرف کہانیاں کہنے پر ہی ہوتا ہے، چنانچہ حدیث باب میں اس کی ممانعت مراد ہے،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّخْصَةِ مِنَ التَّهْمِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

وقد روى هذا الحدیث الحسن بن عبید الله الخ عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحدیث فی قصة طویلة، یہاں غالباً امام ترمذی سے کچھ تسامح ہوا ہے، اس لئے کہ حسن بن عبید اللہ کی یہ روایت مسند احمد میں مذکور ہے، لیکن اس میں کوئی قصہ طویلہ موجود نہیں، ہاں جس روایت میں یہ قصہ طویلہ آیا ہے وہ ابو معاذیہ عن العشاء کے طریق سے مروی ہے، نہ کہ حسن بن عبید اللہ کے طریق سے،

لا سمر الا لمصل او مسافر، یہ حدیث مرقوع امام احمد، ابویعلیٰ اور طبرانی نے

موسر لہذا روایت کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت بائیں کرنا جائز ہے،

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ؛

امام ترمذی نے یہ باب تعجیل الصلوات کے استحباب کو ثابت کرنے کے لئے قائم کیا ہے، اور اس میں پانچ احادیث ذکر کی ہیں، امام شافعی نے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے، لیکن حنفیہ کی طرف سے ان کا جواب یہ ہے کہ یہاں اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہے اور اس تاویل کی دلیل اسفار اور ابراہ کی احادیث ہیں، خود امام شافعی نے وقتِ عشاء میں یہی تاویل کی ہے،

سئل النبي صلى الله عليه وسلم أتى الأعمال أفضل! قال الصلاة لأول وقتها،

یہ حدیث خود امام ترمذی کی تصریح کے مطابق عبداللہ بن عمر مسری کی وجہ سے ضعیف ہے، نیز اس میں متشابہ بھی منظر اب ہے، کیونکہ بعض روایات میں "الصلوة لأول وقتها" اور بعض میں "الصلوة لوقتها" اور بعض میں "الصلوة على مواقيتها" اور بعض میں "الصلوة على ميقاتها الأول" اور بعض میں "الوقت الأول من الصلوة رضوان الله" امام ترمذی نے اپنی عادت کے برخلاف اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا، حالانکہ سنداً یہ بھی ضعیف ہے، کیونکہ یہ بھی عبداللہ بن عمر عمری سے مروی ہے، نیز اس میں ایک دوسرے راوی یعقوب بن الولید نہایت ضعیف ہیں، یہاں تک کہ انھیں کذاب اور مضاعف تک کہا گیا ہے، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس حدیث کو موضوعات میں سے بھی شمار کیا ہے،

وَالجَنَانَةُ إِذَا حَضَرَتْ، حنفیہ کے نزدیک یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے، لہذا اگر جنازہ اوقاتِ کرہ میں آجائے تو نماز پڑھنا جائز ہے، تفصیل انشاء اللہ کتاب الجنائز میں آئے گی، ماضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة لوقتہما الآخر مرتین حتی قبضتہ

لہ عن عبد اللہ بن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سمع بعد الصلوة یعنی عشاء الاخرة الا لاحد ملین مصل او مسافر رواہ احمد وابو یعلی والبطانی فی الکبیر والاولی الاوسط فانما احمد وابو یعلی فقالا عن عیث بن عمن رجل عن ابن مسعود قال البطانی عن عیث بن عمن زیاد بن حدیر (قال البیہقی) در رجال الجميع ثقات ...

در مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۱۴ کتاب الصلوة باب فی الترمیم قبلہا والحدیث بعدہم از مرتب عن عیث

اکثر نفلوں میں اسی طرح ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ آپ نے دو مرتبہ بھی نماز آخری وقت میں نہیں پڑھی، حالانکہ امامت جبرئیل کے واقعہ میں مکہ مکرمہ کے اندر اور حدیث المتائل عن موافقت الصلوٰۃ میں مدینہ منورہ کے اندر آخری اوقات میں نماز پڑھنا ثابت ہے، اس لئے اگر اس نسخہ کو صحیح مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کے اپنے علم کے مطابق ہی البتہ یہی حدیث علامہ زرطی نے نصب الرایہ میں حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اسحق بن عمرو کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے، اس میں نیز ترمذی کے بعض مصری نسخوں میں یہاں "الامتین" کے الفاظ آتے ہیں، اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے آخری وقت میں صرف دو مرتبہ نماز پڑھی،

وکیس اسنادہ بمتصل، اس لئے کہ اسحق بن عمرو کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں، البتہ یہی روایت مستدرک حاکم میں عن عمرو بن عائشہ رضی اللہ عنہا کے طریق سے مروی ہے، یہ طریق صحیح اور متصل ہے،

اختیار النبی صلی اللہ علیہ وسلم دانی بکرمہ عنہ، امام ترمذی کا یہ دعویٰ احادیث اسفار، احادیث ابرار و ادران، روایات سے منقوض ہے جن میں خلفائے راشدین کا تاثر سے نماز پڑھنا ثابت ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّهْوِ عَنِ وَقْتِ صَلَاةِ الْعَصْرِ

فَكَاتَمُوا مَوَاطِنَ اَهْلِهِ وَمَا لَهُ، وتر کے دو معنی ہیں، ایک چھپین لینا، اس صورت میں یہ متعدی الی المفعول واحد ہوتا ہے، اب اگر یہاں یہ معنی لئے جائیں تو "اهله و ما له" مرفوع ہوں گے، اور دوسرے معنی کمی کرنے کے ہیں، اس صورت میں وہ متعدی الی مفعولین ہوتا ہے جیسے "لن يتوكلوا عما لكم" اگر یہ دو سکر معنی مراد لئے جائیں تو "ذبتوا" کی ضمیر نائب فاعل ہوگی، اور "اهله و ما له" مفعول ثانی ہونے کی بنا پر منصوب ہوں گے، امام اوزاعی وغیرہ نے اس حدیث میں فوت سے مراد فوت الی اصفرا الشمس لیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الی غروب الشمس مراد ہے،

میں حضرت بلالؓ بھی سو گئے، اور کسی کی آنکھ نہ کھل سکی،

فیلہما اذا ذکروہا، ان الفاظ کے عموم سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب کوئی میٹھ سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع وغروب اور استوا کے اوقات مکروہہ میں بھی، یہ حضرات احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات، المکروہۃ کو اس عموم سے مختص مانتے ہیں، ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضا کا وجوب موشع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے، لہذا اوقات مکروہہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں، حنفیہ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیث باب کوان احادیث سے مختص مانتے ہیں، حنفیہ کی وجہ تزییح یہ ہیں:-

① حدیث باب کی علی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعلیس کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث تعلیس اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ آپ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سے سفر کر کے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سوچ کافی بلند ہو چکا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اس بنا پر مؤخر نہیں فرمائی تھی کہ وہ وقت مکروہہ تھا، بلکہ یہ تاخیر اور روانگی اس لئے تھی تاکہ اس وادی سے نکل جائیں جس میں شیطانی اثرات تھے، کمائدل علیہ قولہ علیہ السلام فان هذا منزل حصن نافیہ الشیطن،

لیکن یہ جواب مکزور ہے، کیونکہ کسی جگہ پر شیطانی اثرات کا ہونا نماز کو اپنے وقت جب سے مؤخر کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہیں، بلکہ نماز تو شیطانی اثرات کا علاج ہے، لہذا واقعہ یہی ہے کہ نماز کو مؤخر کرنا اس بنا پر تھا کہ وقت مکروہہ گزر جائے، لیکن وقت نماز کے انتظار میں جتنی دیر گزرتی اس کو آپ نے اس وادی میں گزارنا پسند نہیں کیا، اور آگے بڑھ گئے، اور وجہ یہ بیان فرمائی " فان هذا منزل حصن نافیہ الشیطن "۔

البتہ ایک روایت کے ذریعہ یہاں اشکال ہو سکتا ہے، اور وہ یہ کہ مصنف عبدالرزاقؒ

یہ ہیں اب یوحنا عن غناء کے طریق سے یہی روایت مرسل مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، "فَوَافِرُ زَمْعَتَيْنِ فِي مَعْتَمَةٍ سَاعَةٍ صَلَى الصَّبْحَ" لیکن ادل تو یہ دوا ضعیف ہے، کیونکہ یہ حضرت عطاءؓ کی مرسل ہے اور ان کی مراسیل کے بارے میں محدثین کا قول ہے "ومراسیل عطاء اضعفت المراسیل" بالخصوص جبکہ اس میں دوسرے تمام فقرہ رادویوں کی مخالفت ہے، جنہوں نے صرف دوسری جگہ جا کر نماز پڑھنے کا ذکر کیا ہے، علاوہ ازیں اگر اس روایت کو درست بھی مان لیا جائے تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس میں شیطانی اثرات کے بارے میں دو رکعتیں پڑھی جاسکتی تھیں تو مزید دو رکعتیں پڑھنے میں کیا قباحت ہو سکتی تھی؟

حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا ایک جواب علامہ نوذوی نے یہ دیا ہے کہ نماز میں تاخیر وقت کے مکروہ ہونے کی بنا پر یہ نہ تھی بلکہ یہ تاخیر اس وجہ سے تھی کہ صحابہ کرام حوائج میں مشغول تھے، لیکن یہ تاویل بھی بارہ ہے، کیونکہ حوائج سے قبائح ہونے کے بعد یہ مانع مرتفع ہو گیا تھا، اس وقت نماز پڑھ لینی چاہیے تھی، لیکن اس کے باوجود آپ نے نماز نہ پڑھی، بلکہ وہاں سے روانہ ہونے کے بعد دوسری جگہ پہنچ کر نماز پڑھی، علاوہ ازیں طحاوی کی ایک روایت کے مطابق قضا پر حوائج سے فراغت دوسرے مقام پر پہنچ کر حاصل کی گئی تھی،

② احادیث النہی عن المقتنۃ فی الاوقات المنکرۃ، من متواتر ہیں، اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس صدمہ حوائج کے عموم میں قضا نماز تک بھی شامل ہو جاتی ہیں،

③ خود امام شافعیؒ حدیث باب کے الفاظ "فلیصتہا اذا ذکرہا" کے عموم پر عمل نہیں فرماتے، کیونکہ ان کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مثلاً

۵۷۵ میں دوسری روایات بھی اس بات کی تائید ہوتی ہیں جتنی ابو داؤد، ج ۱ ص ۲۳ باب فی من نام عن صلوة اونیہا میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے تحت یہ الفاظ مروی ہیں، فكان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولیما استیقنا نزع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقل یا بلال فقل اغض بنفسی الذی اغض بنفسک یا رسول اللہؐ بی انت واتی فاتماد اور اولہم شیئا ثم توعدنا انہی صلی اللہ علیہ وسلم وامر بلالاً فاقام لہم الصلوة وصلی بہم الفجر الخ، اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضور نے وضو بھی وہاں سے روانہ ہونے کے بعد فرمایا تھا، اس کو نظر ہر حالت اس جگہ آئیگا دو رکعت اور اگر نابعد از قیاس معلوم ہوتا ہو، از مرتب

اگر کسی عورت کو ایسے وقت نماز یاد آئی جبکہ وہ حائضہ تھی تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس صورت کے لئے پاک ہونے تک نماز کی تاخیر ضروری ہے، گو یا اس مقام پر امام شافعیؒ بھی اس حدیث کو ملحوظ کرنے پر مجبور رہیں، اور جب ایک جگہ عموم ختم ہو گیا تو اوقات مکروہ میں بھی اس کی تخصیص میں کیا حرج ہے، حقیقت یہ ہے کہ حدیث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ یاد آنے کے بعد شرعی قواعد کے مطابق نماز ادا کی جائے، اب اگر شرعی قاعدوں میں کوئی وجہ مؤخر کرنے کی ہو تو مؤخر کرنا واجب ہو گا۔

⑤ علامہ بحر العلوم لکھنویؒ نے "رسائل الارکان" میں ایک اور طریقہ سے حدیث باب کی توجیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "اذا ذکرها في لفظ لآءا جس طرح ظرفیت کے لئے ہو سکتا ہے اسی طرح شرطیت کے لئے بھی ہو سکتا ہے، کما فی قول الشاعر،

اذا تصبک خصاصة فتجتمل

اب اگر..... حدیث باب میں "اذا ذکرها" کو ان "ذکرها" کے معنی میں لیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہتا، کیونکہ اس صورت میں مفہوم یہ ہو گا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو، اور ظاہر ہے کہ یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہو گا۔

⑥ حضرت علامہ گنگوہیؒ نے فرمایا کہ حدیث باب اور صلوة کے بیان میں نص اور بیان وقت میں ظاہر ہے بخلات "أحاديث النعي عن الصلوة في الأوقات المکرهة" کے کہ وہ بیان وقت میں نص ہیں اور نص کا ظاہر پر مقدم ہونا متعین ہے (الکوکب الزری، ج ۱ ص ۱۰۰)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَسْتَى الصَّلَاةَ،

یعنی ہا مٹی ذکر ہائی وقت او فی غیر وقت، ائمہ ثلاثہ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ چاہے وہ وقت جائز ہو یا وقت مکروہ، لیکن حنفیہ اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ چاہے وقت اوار ہو یا وقت قضاء، یہ دوسری تشریح ظاہری الفاظ کی رُو سے زیادہ راجح ہے، کیونکہ غیر وقت کا اطلاق وقت مکروہ کے بجائے وقت قضاء پر ہوتا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ تَفْوِثُهُ الصَّلَاةَ بِأَيْتِهِنَّ يَبْدَأُ

عن أربع صلوات يوم الخندق، یہ غزوة خندق کا واقعہ ہے، اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ غزوة خندق کے موقع پر آپؐ کی کچھ نمازیں قضاء ہو گئی تھیں، لیکن ان کی

تعداد اور تعیین میں روایات کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں چار نمازوں کے نصاب ہونے کا ذکر ہے، لیکن صحیحین کی روایت میں صرف نمازِ عصر کے قضا ہونے کا ذکر ہے، جبکہ موطا کی روایت میں ظہر و عصر کا ذکر ہے اور ایک روایت میں ظہر و عصر اور مغرب کا بیان ہے،

بعض حضرات نے ان کو ایک ہی واقعہ قرار دے کر تطبیق کے لئے حقیقت کلی مام یعنظہ الآخر کا اصول استعمال کیا ہے، کہ درحقیقت تین نمازیں قضا ہوتی تھیں، لیکن مختلف روایوں نے کسی ایک یا دو کا ذکر کر دیا، اور باقی کا ذکر نہیں کیا، لیکن یہ جواب قسلی بخش نہیں کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث جو آگے آرہی ہے اور جو صحیحین میں بھی مروی ہے اس میں یہ تصریح ہے کہ آپ نے مغرب کے وقت عصر کی نماز قضا فرمائی جبکہ حدیثِ باب میں عشاء کے وقت چاروں نمازوں کے قضا کرنے کا ذکر ہے، لہذا ان دونوں روایتوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی،

صحیح بات یہ ہے کہ غزوہٴ خندق کی مصروفیت کئی روز مسلسل جاری رہی، اس میں کئی بار نماز قضا ہوئیں، لہذا یہ تمام روایات مختلف واقعات پر محمول ہیں،

پھر حدیثِ باب میں چار نمازوں کا قضا ہونا تو سنا کہا گیا ہے، کیونکہ اس موقع پر صرف تین نمازیں قضا ہوئی تھیں ظہر، عصر اور مغرب، البتہ عشاء کی نماز میں چونکہ وقت معاصر سے تاخیر ہو گئی تھی، لہذا حدیثِ باب میں ”ادبع صلوات“ کے تحت عشاء کو بعض تغلیباً شامل کر لیا گیا ورنہ درحقیقت نمازِ عشاء قضا نہیں ہوئی تھی، جیسا کہ حدیثِ باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، حتی ذہب من اللیل ما شاؤا اللہ،

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ کھٹی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا، جیسا کہ حدیثِ باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، ”فاموبلا لاخاذا نثم اقام فصلی الظہر ثم اقام فصلی العصر ثم اقام فصلی المغرب ثم اقام فصلی العشاء“ البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ اور چہرہ کے نزدیک فوائت کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک کثرت فوائت، ضیق وقت اور نسیان سے ساقط ہو جاتی ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب منین وقت اور نسیان سے تو ساقط ہو جاتی ہے، البتہ کثرت فوائت سے ساقط نہیں ہوتی، جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک

نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف ضمن وقت ہر مومنوت ہی،

امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سرت عمل منقول ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل احتجاب پر ہی محمول ہوگا، کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیم نے البحر الرائق میں شیخ ابن ہمام نے فتح العتدیر میں اور مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے التعلیق المجدد میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا قول راجح ہے، لیکن دوسرے علماء احناف نے ان کے قول کو شاذ قرار دے کر اس کی تردید کی ہے اور علامہ نے آپ کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرآن ہیں، ایک تو یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے: **هتلاکمما رأیتہنونی اھلنی** یہ امر وجوب کے لئے ہے، دوسرے یہ کہ امام محمد نے مؤطا میں حضرت عبد اللہ ابن عمر کا ایک قول نقل کیا ہے جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے،

سلفہ تلیفیں مجیر (ج ۱ ص ۲۱۴) رقم الحدیث ۳۲۵ باب صفة الصلوة ۱۲

سلفہ مؤطا امام محمد راجح نور محمد ص ۱۲۲ باب الرجل یصلیٰ فذکر ان علیہ صلوة فاتتہ "اخرنا مالک حدیثنا نافع عن ابن عمر انہ کان یقول من نسی صلوة من صلواتہ فلم یذکرہا الا ہو مع الامام فاذا سلم الامام علیصل صلوة التی نسی ثم یصل بعدہا الصلوة الاخریٰ ویؤیدہ ویوضو ما یرید ان یفرغ فی حجج الزواجد (ج ۱ ص ۳۲۳) تحت باب فیمن صلی صلوة وعلیہ غیرہا، عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسی صلوة فذکرہا وہو مع الامام فلیتمہ صلوة ویسئ التی نسی ثم یبعد التی صلی مع الامام (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجا علی ثقات الا ان شیخ الطبرانی محمد بن ہشام سلمی المجدد من ذکرہ قد علم من ہذہ الروایۃ ان روایۃ المؤطا ایضا مؤثرہ ہے۔
سلفہ وعن ابی جحہ حبیب بن سباع وكان من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب نسی العصر فقال لاصحابہ بن رأیتونی صلیت العصر قالوا لا یا رسول اللہ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المؤذن فاذا نتم اقام فصل العصر ونقض الادلٰی ثم صلی المغرب (قال البیہقی) رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر وفیہ بنیہ فیہ وضعفت (مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۲۵) - فی باب فیمن صلی صلوة وعلیہ غیرہا، لیکن اس کے مؤثر ہونے میں کوئی شبہ نہیں، مرتب غفٹرک۔

ماکہدتِ اصطنی العصر حتی تغرب الشمس، بعض ثوانی نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ ناسی کے لئے غروب کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ گاؤں کا مینڈا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ میں قریب تھا کہ غروب سے پہلے نماز پڑھ سکوں لیکن میں نے پڑھ لی۔

فعلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعد المغرب، حنفیہ کا مسلک مشہور ہے کہ عصر یوم غروب شمس کے وقت بھی پڑھی جاسکتی ہے، یہ روایت اس مسلک کے خلاف ہے، کیونکہ آپ نے نماز کو بعد الغروب تک مؤخر فرمایا، حضرت شاہ صاحب نے اس کے بارے میں فرمایا کہ درحقیقت حنفیہ کا مسلک جواز کا نہیں بلکہ صحت کا ہے، لہذا کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ أَنهََا الْعَصْرُ

عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی صلوة الوسطی صلوة العصر تشریح حکیم میں صلوة وسطیٰ پر محافل کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوة وسطیٰ ہونے کا کوئی قول موجود ہو، حافظ ریاضی نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ کشف المغفلی عن الصلوة الوسطیٰ کے نام سے لکھا ہے، اور اس میں اس کی تشریح کے متعلق انیس اقوال ذکر کئے ہیں، لیکن مشہور اقوال میں ہیں،

- ① امام شافعی سے ایک روایت ہے کہ اس سے مراد نماز فجر ہے،
- ② امام مالک سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوة وسطیٰ سے مراد نماز ظہر ہے،
- ③ امام ابوحنیفہ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نماز عصر ہے، امام مالک اور امام شافعی سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں۔

لہذا وقال شیخ الشعرائی: وكان سیدی علی الخواص یقول الصلوة الوسطیٰ تارة تكون العصر وتارة تكون العصر وترذک لای ذکر الآمشافہ والمیزان الکبریٰ، ج ۱ ص ۱۳۶۔

وَقَدْ سَمِعْتَهُ، علماء رجال کا اس میں اختلاف ہی کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت
سمر بن جندب سے ثابت ہے یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ ایک حدیث میں بھی سماع نہیں،
بعض کہتے ہیں کہ صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے۔ باقی کسی حدیث میں نہیں،
اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے متعدد احادیث حضرت سمرؒ سے سنی ہیں، امام
بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سماع کے ثبوت کے قائل ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ بَعْدَ الْفَجْرِ

فَمَعْنَى الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ مَتَى تَغْرِبُ الشَّمْسُ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ
فجر اور عصر کے بعد عام حکم تو اس حدیث کے مطابق بھی ہے کہ نماز چڑھانا جائز ہے، البتہ اس حکم
سے قضاء الغیاضت مستثنیٰ میں، اور اس ہتھنہ پر علامہ نوویؒ نے اجماع نقل کیا ہے، لیکن
حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ عبد صحابہؒ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جامعہ
سلف سے مطلقاً اجاحت کا قول نقل کیا ہے، اس کے مطابق احادیث میں مفسوخ ہیں چنانچہ از دظاہری اور
ابن حزمؒ ہی پر ہی ابن تیمیہؒ نے مطلقاً حاکمیت نقل فرمائی ہے اور کعب بن جوفان میں تصانیف کی کمی ثابت ہے
اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقات ثلاثہ، یعنی
طلوع، استواء اور غروب کے اوقات، اور دوسرے نماز عصر اور نماز فجر کے بعد کے اوقات،
پہلی قسم کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض
ہو یا نفل، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعیؒ کے
نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے،

دوسری اوقات مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نماز فجر اور نماز عصر کے بعد اوقات، ان کے
بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذوات الاسباب
دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل غیر ذوات الاسباب ان اوقات میں مکروہ ہیں، نوافل
ذوات الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عبد کے
علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو، مثلاً تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد، نماز شکر، نماز عید، کسوف وغیرہ،

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں ذرائع تو جائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں، پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں نوافل غیر ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں، بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں،

امام شافعیؒ ایک تو ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، نیز حرم کے مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعم کی اس حدیث برفیقہ استدلال کرتے ہیں جب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے "یا بنی عبدمناف لا تمنعوا احدا طائفاً بهذا البیت وصلى آتة ساعة شاء من ليل او نهار"، اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد فقیر اور بعد عصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد اور حدیث مذکورہ بالا تمحوضاً احداً الخ، کی حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں،

حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ نبی کی احادیث کثیر ہیں، لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے اور جہاں تک "یا بنی عبدمناف لا تمنعوا احداً والی حدیث کا لغو ہے، سو اول تر وہ مضطرب الاسناد کی کما قال لہی ادری، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں رکڑانی آثار السنن للنیوی، ص ۱۹۱۔ حنفیہ کے اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "یا بنی عبدالمطلب ان کان لکم من الامر شیء فلا تعرفن احداً منکم ان یمنع من یصلی عند البیت اتی ساعة شاء من اللیل او النهار" مسلک حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہو، دراجع آثار السنن ص ۱۹۱ و ۱۹۲ باب اہتة الصلوة فی الساعات المبارکة لہ وقال لکم تحرم النوافل دون الفرائض ووافق احمد کتہ شہنی رحمۃ اللہ علیہ (فتح الباری ص ۲۲) لہ قال النبیوی رواہ الختہ و آخرون و صحہ الترمذی والحاکم و غیرہما دونی سندہ مقال، چنانچہ علامہ زبلی نے بھی اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہو، دراجع آثار السنن ص ۱۹۱ و ۱۹۲ باب اہتة الصلوة فی الساعات المبارکة لہ موارد النکاح ص ۱۶۵ رقم الحدیث ۶۲۵،

ہو کہ بخاری میں تعلقاً قمری ہے و طواف عمر بعد صلوٰۃ الصبح فرکب حتی صلی المرکتین
بذی طوئی « یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز
نہیں اور نہ وہ حرم کعبہ کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے نیز بخاری شریفؒ میں ہی روایت
ہی عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال وهو بمكة و اراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت و ارادت الخروج
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوة للصبح فطو في علي
بعيرك و الناس يصلون ففعلت ذلك و لم تفصل حتى خرجت ،

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث عام ہیں تو قضاء نوافل کو کیوں جائز
مسترار دیا گیا؟ اس استثناء کی وجہ امام اطحاویؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس وقت بذاتہ کوئی
کراہت نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی فجر اور عصر اس میں بلا کراہت جائز ہے، لہذا
ان اوقات میں کراہت نماز کی کوئی وجہ بجز اس کے نہیں ہے کہ اس وقت کو مشغول بالفرائض
مسترار دیا گیا ہے، لہذا اس وقت میں نوافل تو ناجائز ہوں گے لیکن فرائض کسی بھی قسم
کے ہوں وہ جائز ہیں، کیونکہ وقت کا مشروع لاوی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ

فصلاً هما بعد العصر ثم لم يعد لهما، عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ
حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، معجم طبرانی میں

۱۔ بخاری ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناکب باب الطواف بعد الصبح والعصر

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناکب باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد

۳۔ وعن عائشة قالت قالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان قبل العصر فلما انصرف صلاتهما ثم لم يصلها
بعد قال ابوشامه قلت لعائشة حديث غير هذا في صحيح واشرافم رواه الطبراني في الاوسط وفيه ابوشامه القاسم
صنعفا حدابن معين في رواية وثقة في اخره في مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۳ باب الصلوة بعد العصر
از مرتب محقق عن

حضرت عائشہؓ کی اور مسند احمد میں حضرت اُم سلمہؓ ہی کی ایک روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ نماز صرف ایک بار پڑھی، البتہ بخاری شریف میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے: "ماکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأتینی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتین" نیز مسلم میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں رکعتیں بعد العصر کا ذکر ہے، جس میں ضم الثبتہما (زای د ادم) عنہما کے الفاظ بھی موجود ہیں، اس سے مداومت معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ مکمل ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت بھی موجود ہے: عن عائشہ قالت ما تراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط" اس سے بھی مداومت معلوم ہوتی ہے، اس نعرین کو رفع کرنے کے لئے کسی نے مستقلاً توجہ نہیں دی، البتہ حافظ ابن حجر نے اس کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے، مجموعہ روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مداومت کی روایات زیادہ صحیح ہیں، اور جن روایات میں صرف ایک مرتبہ پڑھے کا ذکر ہے ان میں سے بیشتر سند ضعیف ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو امام ترمذی نے حسن قرار دیا ہے، لیکن دوسرے محدثین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت جریر بن عبد الحمید عن عطاء بن السائب کے طریق سے مروی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ جریر بن عبد الحمید نے جس زمانہ میں عطاء بن السائب سے روایات لی ہیں اس زمانہ میں وہ محتلط ہو گئے تھے اس لئے یہ روایت ضعیف ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث صحیح کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، یہی معجم بطرانی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سوا اس میں ایک راوی قنات ہے جسے کذاب کہا گیا ہے، اس لئے وہ حدیث بھی معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتی، البتہ مسند احمد کی روایت جس میں حضرت اُم سلمہؓ کی طرف سے عدم مداومت کا بیان ہے، وہ اسناد کے اعتراض سے خالی ہے، اس لئے اسے ضعیف کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا، لہذا صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی

۱۵ ج ۱ ص ۲۴۹) کذاتی معارف السنن ج ۲ ص ۱۳۵ (۱۳۶) ۱۲

۱۵ ج ۱ ص ۲۴۹ کتاب المواقیب باب ما یسأل بعد العصر من الفوائت و نحوہا ۱۲

۱۵ مسلم ج ۱ ص ۲۴۹ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التي نہیں عن الصلوۃ فیہا قال اخیری ابو سلمۃ ان سأل عائشہ عن بعدہما من السنین کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہا بعد العصر فذلت کان یصلیہا قبل ثم انما شغل عنها وانسبہا فاعتلما بعد العصر ثم اثبتہا کان انما صلی صلوۃ اثبتہا ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ ج ۱ ص ۲۴۹ باب الاوقات التي نہیں عن الصلوۃ فیہا ۱۲

روایت سے اس کا تعارض باقی رہتا ہے، حافظ ابن حجر نے اس کو رفع کرنے کے لئے "المثبت
مقدم علی الثانی" کے قاعدہ کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت ام سلمہ کی نقل ان کے اپنے
علم کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثبات ان کے علم کے مطابق ہے جو اب تسی بخش
ہو سکتا تھا، لیکن اس پر ایک قوی اشکال مسلم شریف میں حضرت کریم (مومنی بن عباس) کی
روایت سے ہوتا ہے، فرماتے ہیں، "ان عبد اللہ بن عباس و عبد الرحمن بن ازھر
والمسورین مغرمة ارسلوه الی عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا
اقرأ علیہا السلام متاجیعا و سلما عن الرکعتین بعد العصر و قل انا اخبرنا
انک تصلینہا وقد بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا، قال
ابن عباس و کنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس عنها قال کریم قد جلت
علیہا و یقتہما ما ارسلونی بہ فقالت سل ام سلمة فخرجت الیہم فاخبرتهم
بقولہا فردونی الی ام سلمة بمثل ما ارسلونی بہ الی عائشة فقالت ام سلمة
سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہما ثم رأیتھما اتامین صلا ما فانه
صل لعمرو ثم دخل وعندی نسوة من بنی حرام من الانصار فصلاهما فارسلت
الیہ الجاریة فقلت قومی بجنبہ فقولی لہ تقول ام سلمة یا رسول اللہ انی
اسمعت تعنی عن ہاتین الرکعتین و اراک تصلیہما فان اشاریدہ فاستاخری
عنه قالت ففعلت الجاریة فاستاخرت عنه فلما انصرف قال
یا ابنة ابی اُمیة سألت عن الرکعتین بعد العصر انه اتانی اناس من بنی عبد
القیس بالاسلام من قومہم فشفلونی عن الرکعتین اللتین بعد الظهر فہما ہاتان
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علم کی بنیاد بھی حضرت ام سلمہ رضی
اللہ عنہا نے انھوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کرنے کی ہدایت فرمائی، نیز بخاری میں ایک روایت
اس طرح مروی ہے، عن عبد الرحمن بن ابی سفیان ان معاویة ارسل الی عائشة
یسألہا عن السجدةین بعد العصر فقالت لیس عندی صلاہما و لکن ام سلمة

حدیثی انہ صلاہما عندہا فارسل انی ام سلمة فقالت صلاہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندی لم اری صلاہما قبل ولا بعد فقالت یا رسول اللہ ما مسجدتان رأیتک صلیتہما بعد العصر ما صلیتہما قبل ولا بعد فقالت ہما مسجدتان کنت اصلیہما بعد الظہر فقدم علی قلائص رجم قلوں الثا انشابة من الصدوقہ فسیدہما حتی صلیت العصر ثم ذکرتمہما فکرمت ان اصلہما ما فی المسجد والناس یرونی فصلیتہما عندک « اس حدیث سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کا مبنی حضرت ام سلمہؓ تھیں، اب اس کے بعد صحیحین کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی طرف سے مدراومت کا بیان ناقابل اہم ہے،

اس اعتراض کا کوئی تسلی بخش اور شافی جواب احقر کو کسی کتاب میں درمل سکا، البتہ غور کرنے سے جوابات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ابتداء میں سب سے پہلے یہ واقعہ حضرت ام سلمہؓ کے سامنے پیش آیا، جس کے بائے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لیس عندی صلاہما ولکن ام سلمة حدیثی انہ صلاہما عندہا « لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب آپ کوئی عمل شروع فرماتے تو اس پر مدراومت فرماتے، اس لئے آپ نے حضرت ام سلمہؓ کے ہاں ایک مرتبہ رکعتیں بعد العصر ادا فرمانے کے بعد اپنے اس معمول کو بھی جاری رکھا، لیکن اس مدراومت کا علم حضرت عائشہؓ کو ہوا اور حضرت ام سلمہؓ کو نہ ہو سکا، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما تراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط « اس توجیہ سے بظہر روایت میں تطبیق ہو جاتی ہے،

پھر رکعتیں بعد العصر کی عام امت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے لئے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہؓ کی ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدراومت مذکور ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رکعتیں بعد العصر امت کے حق میں مشروع ہیں، حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدراومت کا بیان ہے، اسے امام ابو حنیفہؒ حضورؐ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں عصر کے بعد رکعتیں بعد العصر کی نہایت

وارد ہو رہا ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے علم ہونا پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:-

① طحاویؒ، مسند احمد اور صحیح ابن حبانؒ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپ نے رکعتیں بعد العصر پڑھیں، تو انہوں نے پوچھا "یا رسول اللہ! انفضیہ ہما اذا فاستا، قال لا" یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ کی سند پر تو کلام ہو سکتا ہے لیکن مسند احمد میں یہ روایت جس سند سے آئی ہے وہ مستحکم ہے، چنانچہ علامہ مہینشیؒ "بمع الزوائد" میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "رواہ احمد وابن حبان فی صحیحہ ورجال احمد رجال الصحیح" خود حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الجبر میں یہ روایت مسند احمد کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے، بعض حضرات نے اس کی سند پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حماد بن سلمہ عن زید بن جردان کے طریق سے مروی ہے، اور جس زمانہ میں حماد نے زید ابن جردان سے احادیث لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہو گئے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ میں نے صحیح مسلم کا استقرار کیا تو اس میں بہت سی احادیث اس طریق سے مروی ہیں، اور مسلم کی روایات کی صحت مسلم ہے، ایسی صورت میں یہ اعتراض بالکل بے وزن ہو جاتا ہے،

② ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیٰ بعد العصر ویسئلی عنہا ویواصل ویسئلی عن الوصال" یہ روایت بھی آپ کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدم جواز پر صریح ہے، حافظ

لہ اخبرہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۱، فی آخر باب رکعتین بعد العصر ذیہ وقال ام سلمہؓ قلت یا رسول اللہ! انفضیہ ہما اذا فاستا، قال لا،

لہ موارد النعمان، ص ۱۶۲ حدیث ۱۲۲، قال ابن حبان (۲) خبرنا احمد بن علی بن لثینی! ابو غیبہ ثمالی زید بن ہارون! احمد بن سلمہ عن اللازرق بن قیس عن ذکوان عن ام سلمہؓ..... انفضیہما اذا فاستا! قال لا، ۱۳

لہ فتح الباری ج ۲ ص ۵۱، لہ ج ۲ ص ۲۲۳ و ۲۲۴ کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ بعد العصر،

۵ ج ۱ ص ۸۲، باب من رخص فیہا اذا کانت الشمس مرتفعۃ،

ابن ہبیر نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ محمد بن اسحق کا غلط ہے لیکن محمد بن اسحق کے بارے میں یہ تحقیق کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے کہ وہ روایت حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث قابل ہستدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد اس کو کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل ہستدلال ہونے کی علامت ہے،

(۳) صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کے تین بعد العصر کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتی ہیں،

”وكان اذا صلى صلوة اثبتهما“ اس روایت کا سیاق بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دلالت کر رہا ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

کھمس بن الحسین، اکثر نسخوں میں حَسْبَيْنِ (بالتصغیر ہے، لیکن اس نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتب رجال میں نہیں ملتا، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ کہس بن الحسن ہی چنانچہ بعض مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے،

بین کل اذا بین صلوة لمن شاء، اس روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوة قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ان سے استنباط کا قول نقل کیا ہے، جبکہ شرح مسلم میں جواز کا، امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں، امام ترمذیؒ نے ان کا مسلک رکعتین قبل المغرب کے استنباط کا نقل کیا ہے، جبکہ ابن قدام نے المغنی میں جواز کا قول نقل کیا ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہے، شافعیہ و حنبلیہ کی دلیل حدیث باب ہو، جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دارقطنی، بیہقی اور سنن بزار کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا ہستدلال موجود ہے، چنانچہ دارقطنیؒ اور بیہقیؒ میں روایت ان الفاظ کے

۱ ج ۱ ص ۲۰۰ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التي هي من الصلوة فيها،

۲ ج ۱ ص ۲۰۰ کتاب الصلوة باب من قبل صلوة المغرب رکعتین،

۳ ج ۱ ص ۲۰۰ کتاب الصلوة باب الحث علی الركوع بین الاذانین فی کل صلوة والركعتین قبل المغرب

والاختلاف فيه،

ساتھ وہی ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذانین رکعتین
ما خلا صلوة المغرب، یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ استثناء ضعیف ہی حتیٰ کہ علامہ ابن الجوزیؒ
نے تو اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے، کیونکہ اس روایت کا دارحیان پر ہے، جنہیں فلاس نے
کذاب قرار دیا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ابن الجوزیؒ کا تشدد معروف ہے، دوسرے اس
روایت کی مکمل تحقیق علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "اللائلی المصنوعۃ فی الامارث الموضوعۃ"
میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حیان نام کے دو راوی ہیں، حیان بن عبد اللہ الدرزی
اور دوسرے حیان بن عبید اللہ البصری، حیان دارمی کو بلاشبہ فلاس نے کذاب قرار
دیا ہے، لیکن حیان بصری صدوق ہیں، اور یہ روایت انہی سے مروی ہے،

البتہ امام بیہقیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے جسے علامہ سیوطیؒ نے بھی نقل کیا ہے، رواہ
حیان بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن بريد، واخطأ فی اسنادہ واتی بزیادۃ
لم يتابع علیہا، پھر امام بیہقیؒ نے امام ابن خزیمہ کا بھی قول نقل کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں،
وزاد علمایا ہنذا الروایۃ خطأ ان ابن المبارک قال فی حدیثہ عن کھمس
فکان ابن بريد یرسل قبل المغرب رکعتین فلو کان ابن بريد قد سمع من
ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا الاستثناء الذی زاد حیان بن
عبید اللہ فی الخبر ما خلا صلوة المغرب لم یکن یرخالف خبر النبی صلی اللہ
علیہ وسلم، اگر امام بیہقیؒ و ابن خزیمہ کا یہ خیال درست ہو تو اس روایت سے حنفیہ کا

لہٰ کن لم یحکم علیہ باوضع وانما قال ہذا حدیث لا یصح (الموضوعات لابن الجوزیؒ ج ۲ ص ۹۲)
لہٰ قال فیہ ابو عامر صدوق وقال السخی بن راہویہ کان رجل صدوق و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال ابن جریر
بجہول فلم یصب (اللائلی المصنوعۃ ج ۲ ص ۱۵ نقلًا عن المیزان)

لہٰ بیہقیؒ ج ۲ ص ۱۴۲، ۱۴۳

لہٰ سنن کبریٰ بیہقیؒ ج ۲ ص ۳۴، ۳۵، باب من جعل قبل صلوة المغرب رکعتین،

استدلال کمزور ہو جاتا ہے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے، عن طلوس قال سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رأيت احداً اعلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها وترخص فيهما الركعتين بعد العصر،

حنفیہ کی تیسری دلیل ابراہیم نخعی کی روایت ہے، قال لم يصل ابو بكر ولا عمر ولا عثمان رضي الله عنهم قبل المغرب ركعتين

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے سنت کی نفی تو ثابت کی جا سکتی ہے لیکن عدم جواز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے، نہیں، جبکہ جواز پر شافعیہ کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں،

① بخاری میں روایت ہے عبد اللہ المزني عن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل صلاة المغرب قال في الثالثة لمن شاء كراهية أن يتخذها الناس سنة

② بخاری ہی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، قال كان المؤذن اذا اذن قام ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يبتدون السواري حتى يخرج النبي

لہ وقال علاء الدين اللاردي في الجوهر المنقى "قلت اخرج الزاھر الحدیث (ای حدیث حیان بن عبید اللہ البصری) ثم قال حیان رجل من اهل بصرة مشهور ليس برأس قال فيد ابو حاتم صدوق وذكره ابن حبان في الثقات من اتباع التابعين واخرج الحاكم في ابواب الزناحدیثاً صحیح اسنادہ فہذا زيادة من ثقتہ فیعل علی ان لابن بريدة في سندین محمد بن ابن مغفل تلك لزيادة وسند من ابيه بالزيادة في ذیل سنن کبریٰ بیہقی (۲۰۶۰۰) و ۲۰۶۰۱) بخاری ج ۱ ص ۱۸۲ بالصلاة قبل المغرب اخرج البيهقي ايضا في سننه الكبرى ج ۲ ص ۳۴۳ و ۳۴۵ في باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين ۱۲

لہ اسی و ما رأیت احدًا رخص فی ال رکعتین بعد العصر ۱۳

لہ بیہقی ج ۲ ص ۳۴۶ باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين، ۱۲

۱۵ بخاری ج ۲ ص ۱۵۴ کتاب التہجد باب الصلاة قبل المغرب واخرج ابو داؤد في سننه ج ۱ ص ۱۸۲، تحت باب الصلاة قبل المغرب، ۱۲

۱۶ ج ۱ ص ۸۷ کتاب الاذان باب کم بین الاذان والاقامة ۱۲ (مرتب عقی عنہ)

صلى الله عليه وسلم وهم كذلك يصلون ركعتين قبل المغرب ولم يكن بين الاذان
والاقامة شيء، (قال مبالغه في العلقه)

(۳) ابو اذؤدین روایت ہے، عن انس بن مالک قال صليت الركعتين قبل
المغرب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قلت لانس اداكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال نعم وانما فلما يامرنا ولصديقهنا يا اس مجموع سے رکعتیں قبل
المغرب ناجواز ثابت ہوتا ہے، اسی بنا پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام نے جواز
کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحب نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا
کہ روایات کے ذریعہ رکعتیں قبل المغرب کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو مکروہ
یا بدعت کہے گا کوئی جواز نہیں،

بہر حال رکعتیں قبل المغرب روایات کی رو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک افضل معلوم
ہوتا ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیل مغرب کی تاکید بڑی اہمیت
کے ساتھ وارد ہوتی ہے، اور یہ رکعتیں اس کے منافی ہیں، دوسرے صحابہ کرام کی اکثریت
یہ رکعتیں نہیں پڑھتی تھی، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہ ہی سے ثابت ہوتا ہے،
چونکہ صحابہ کرام نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے اس لئے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے
البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمِنْ اَدْرَاكِ رَكْعَةٍ مِنَ الْعَصْرِ بَلَّغَ الْغُرُوبِ

فقد ادران الصبح، اس حدیث کا جب نزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نماز عصر کے
دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جاتی ہے،

لہ ج ۱ ص ۱۸۲ باب الصلوٰۃ قبل المغرب، ۱۲

لہ سئل سعید بن المسیب عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رأيت فتيها يصلها ليس سعد بن مالك
وقول ابى سعيد الجردى لم ادرک احدًا من اصحابه يصلها غير سعد بن مالك كما في المستروفي براء الغزالي
عن احمد ما فعلت الامة فلم ارا الناس عليه فتركتها، المنتخب من معارف ابن ج ۲ ص ۱۳۵ و ۱۳۶،

(مرتب عن عفی عنہ)

ابنہ امام محمدؑ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہو جائے گی، اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، جسز و اول میں احناف، اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی مشرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدم نساہ صلوٰۃ کا حکم لگاتے ہیں، جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ شعبین کے نزدیک اگر ارتفاع شمس تک مصلیٰ توقف کرے اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمدؑ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جاتی ہے،

ائمہ ثلاثہ اور جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ارشاد ہے: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» اس حدیث میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، حدیث باب حنفیہ کے بالکل خلاف ہے، مختلف مشائخ حنفیہ نے اس کا جواب دینے میں بڑا زور لگایا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی شافی جواب نہیں دیا جا سکا یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس حدیث کو مشکلات میں سے شمار کیا گیا ہے،

امام محمدؑ احادیث المنہی عن الصلوٰۃ في الاوقات المذكورة سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیث باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث ان لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلی بار نماز فرض ہو رہی ہو، کالعبثی اذا بلغه والكافر اذا اسلم، اسی طرح حاکفہ جبکہ وہ پاک ہو جائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے، تو ان پر نماز فرض ہو گئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے، امام محمدؑ کے نزدیک حدیث باب کی تفسیر یہ ہے: «من أدرك من الصبح وقت ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك وجوب صلوٰۃ العصر»

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں فجر اور عصر ہی کی کیا تخصیص ہے، یہ حکم تو باپوں نمازوں میں یکساں ہے، اس کا جواب امام محمدؑ یہ دیتے ہیں کہ فجر اور عصر کے اوقات کا خروج چونکہ مسبقے زیادہ نمایاں ہوتا ہے اس لئے خاص طور سے ان کو ذکر کر دیا گیا، درحکم عام ہی ہے، لیکن امام محمدؑ کی توجیہ ان روایات میں نہیں چل سکتی، جن میں یہ صلوٰۃ

”قلیبتہ صلواتہ“ یا ”فلیصل الیہا الخزی“ کی زیادتی وارد ہوئی ہے یا جن کے الفاظ
 ایسے ہیں ”من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلعت
 فقد ادرك الصبح“ ان الفاظ کی کوئی توجیہ امام طحاویؒ کے قول پر ممکن نہیں،
 بہر حال یہ تو امام طحاویؒ کا مسلک تھا، اور جو حضرات حنفیہ فخر اور عصر میں تعزیر کی
 قائل ہیں ان کے مسلک پر حدیث باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور سے حنفیہ کی طرف سے
 جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ان احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور
 غروب کے وقت نماز کی مانعت وارد ہوئی ہے، * واذا تعارضتا تساقتا! لہذا اس تساقط کی وجہ
 سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست
 ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت فجر میں کوئی وقت نافع نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے، لہذا جو آخر
 وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا، لیکن طلوع شمس کی جیلولہ کی وجہ سے
 ادائیگی ناقص ہوئی، اور وجوب کامل کی صورت میں اگر ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفید مسئلہ ہے،
 اس کے برخلاف وقت عصر میں اصقار سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہذا جو شخص
 عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا، اور ادائیگی بھی ناقص
 ہوئی، توجیہ کہ اس نے جیسا وجوب ہوا اتنا ویسی ہی ادائیگی بھی کر دی لہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوئی
 یہ وہ توجیہ جو عام طور سے شایع حنفیہ کی طرف سے پیش کی جاتی ہے، شرح ابن ہمام نے بھی یہ توجیہ کی ہے، لیکن حقیقت یہ
 ہے کہ اس توجیہ پر شمار اشکال اور ہونے میں مثلاً ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ توجیہ مقدمہ باب نے احادیث النبی عن الصلوٰۃ فی
 الاوقات المکررہ کے درمیان معارض کے اثبات پر مبنی ہے، حالانکہ حقیقت کمزور میں کوئی معارض نہیں کیونکہ ہاں صرف نہیں ہو کر
 نفی طور پر اثبات اور معارض نفی اور اثبات میں ہوتا ہے، نہ کہ نفی اور اثبات میں بالفاظ دیگر اتحاد اللفظ کا مجموعہ جواز عدم ہوا ہے
 اور صحرا کا ایک شروع صلوات عدم فساد بالخصوص حنفیہ کے مسلک کو قطعاً معارض محقق نہیں ہوا، کیونکہ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ نفی
 الاعمال بشرطہ منہی عنک صحت کو مستلزم ہوتی ہے، — اس کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ نے افعال کو دو قسم پر منقسم
 کیا ہے، افعال خیر اور افعال حسیہ، افعال شرعیہ وہ افعال ہیں جن کی تعریف اور حقیقت و شرائط شرع کے آنے سے

لہ وارتطقی (ج ۱ ص ۲۸۲) باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا و من عمل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا

لہ وارتطقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۱ ص ۳۴۹) باب الدلیل علی اہتلا جطل بطلوع الشمس فیہا، والدراطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۸۲)

فی باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا و من عمل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲ مرتب

لہ بیہقی (ج ۱ ص ۳۴۹) باب الدلیل علی اہتلا جطل بطلوع الشمس فیہا ۱۲

ہیئے معلوم نہ تھی، جیسے صلوة، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ، دو سکر افعالِ مستحبہ، ان کی حقیقت کا معلوم ہونا شریعت پر موقوف تھا جیسے نانا وغیرہ ان افعال کے نتائج شرعی معتبر نہیں مابقی اس میں نہیں سے ممانعت اور عدم صحت دونوں کا ثبوت ہوتا ہے، بخلاف افعالِ شریعیہ کے کہ ان میں نہیں کا ثبوت صرف ممانعت سے عدم صحت پر نہیں، جیسے حدیث میں ایامِ النحر میں روزے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لیکن حنیفیت کے نزدیک صوم یوم النحر ناجائز ہونے کے باوجود محترم ہوتا ہے، یعنی اگر رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا، ورنہ تکلیف مالاً بطلاق لازم آئے گی، کیونکہ نہیں اس سے ہوتی ہے جو ہر طاعت میں ہو ورنہ نہیں ہی نہیں رہتی، بلکہ نفی بن جاتی ہے، بخلاف افعالِ حنیفیہ کے کہ ان کا وجود بغیر شرع ممکن ہے، لہذا اگر شرعاً ان افعال کے نتائج تسلیم نہ کرنا چاہیں تو اس سے فعل کی نفی لازم نہیں آتی، اسی طرح طلوع و غروب کے وقت نماز سے نہیں کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی، یہ بات حنیفیت کے اصول کے عین مطابق ہے، جب یہ بات متعین ہو گئی کہ امارتِ الہی عدم جوازِ صلوة پر دال ہے اور حدیثِ باب صحتِ صلوة پر تو تعارض باقی نہ رہا، اور جب تعارض ہی نہ رہا تو پھر رجوع الی القیاس باطل ہے،

یہ اشکال بہت قوی ہے اور علما متقدمین کی کتابوں میں اس کا کوئی حل نہیں ملتا، البتہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی قدس سرہ نے "بوادیر النواذیر" میں اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الصلوة فی الاوقات المکررہ محض نہی نہیں ہے بلکہ نفی بھی ہے، کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: "لا صلوة بعد الفجر حتی یتبزع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتی تغرب الشمس" اس کا احاطہ یہ ہے کہ یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع و غروب کے وقت نہ صرف نماز ناجائز ہے بلکہ فاسد بھی ہے، اور حدیثِ باب میں اثبات ہے، لہذا تعارض متحقق ہو گیا، اور قیاس کی طرف رجوع درست ہوا،

اگرچہ حضرت کی یہ تحقیق دوسری تمام تحقیقات کے مقابلہ میں اقرب الی القبول ہے لیکن معاملہ اس کے باوجود حل ہوتا نظر نہیں آتا، اولاً اس نے کہ لا صلوة کا صیغہ بکثرت نہیں کے معنی

۱۲ کتابی امارتِ مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تخریم صوم یومی اعیاد میں ۱۲ مرتب

کہ لسان ج ۱ ص ۶۶ طبع مکتبہ سلفیہ لاہور، کتاب المواریث باب الہی عن الصلوة بعد العصر،

عہ تبرغ ای تطلع، ۱۲ مرتب

میں آتا ہے، کما فی قولہ علیہ السلام لاصلاح الجوار المسجد الا لاقى المستجيب، وکما فی قولہ علیہ السلام لاصلاح لمن لخص ابا الفتح الکتاب^۱، اسی طرح مذکورہ حدیث میں بھی نفی ہی کے معنی میں ہو سکتی ہے، اور حدیث مذکور کی یہ تشریح دو وجہ سے بہتر ہے، ایک اس لئے کہ دوسری تمام روایات میں نہیں کا صیغہ ہے، اور ایک منفرد روایت کو روایات کثیرہ پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے، وہ سکر اس لئے کہ نفی کے معنی مراد لینے سے تعارض متحقق ہوتا ہے، جس سے تساقط کی ضرورت پڑتی ہے، اور نہ ہی کے معنی لینے سے تعارض رفع ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ معنی مراد لینا اولیٰ ہے، جس سے تعارض رفع ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ معنی مراد لئے جائیں جس سے تعارض ثابت ہوتا ہو، اور پوری روایت ہی ساقط ہو جاتی ہو، جو کہ ابطال اسی بنفسہ ہے۔

ثانیاً تعارض اگر مان بھی لیا جائے تو جو قیاس حنفیہ نے پیش کیا ہے خود اس میں وجوب اور اداء میں کمال اور قصور کے اعتبار سے فرق ہو جانے پر نماز کا فاسد ہونا محل نظر ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگرچہ وجوب ادا عین ادا نیکی کے وقت ہوتا ہے، لیکن نفس وجوب باتفاق ابتداء وقت میں ہو جا کہے، لہذا نفس وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہئے نہ عصر کی، وہ سکر اگر وجوب ادا ہی کا اعتبار ہو تب بھی ہمیں یہ اصول تسلیم نہیں کہ وجوب ادا اگر کامل وقت میں ہو اور ادا نیکی ناقص وقت میں تو وہ مفید صلوة ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصفر ارض سے ذرا پہلے وقت کامل میں نماز شروع کرے اور اصفر کے بعد وقت مکروہ میں ختم کرے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے، اس لئے کہ وجوب ادا وقت کامل میں ہو اور ادا نیکی ناقص میں، جبکہ اس فساد صلوة کا کوئی قائل نہیں، بہر حال حنفیہ کے اس قیاس پر ان اعتراضات کا کوئی تسلی بخش جواب حاضر کو نہیں ملا۔

ایک دوسری توجیہ علامہ ابن الملک نے کی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث باب میں فقد ادرک الصبح سے مراد فقد ادرک ثواب الصبح ہے، اور مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طلوع سے

۱ دارقطنی ج ۱ ص ۲۰ کتاب الصلوة باب الحد الجوار المسجد علی الصلوة فی الامن عذر
 ۲ مسلم ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قرارة الفاتحة فی کل رکعة وان اذالم یحسن الفاتحة ولا امكنه تعلمها
 قرآناً یترک غیراً۔

قبل ایک رکعت پڑھنے تو اس کو صبح کی نماز کا ثواب مل جائے گا، اگرچہ اس کی نماز فاسد ہی ہو، اور اس پر قصداً لازم ہو، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح بخاری میں اس حدیث کے ساتھ....
فلیتم صلوٰۃ اور سنن بیہقی میں فیصل الیہا الخری کے الفاظ بھی آئے ہیں، ان الفاظ پر یہ توجیہ بھی منطبق نہیں ہو سکتی،

حضرت شاہ صاحب نے حدیث باب کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے اور وہ یہ کہ حدیث درحقیقت مسبوک کے بارے میں ہے اور اس کا وہی مطلب ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ من ادرك رکعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة کا ہے، یعنی اگر مسبوک کو ایک رکعت بھی مل جائے تو اس کو جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر عصر اور فجر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب حضرت شاہ صاحب نے یہ دیا کہ ان دونوں نمازوں کی اہمیت کو بیان کرنا مقصود ہے، جیسا کہ حضرت ابن فضالہؒ کی حدیث میں روایت ہے، "حافظ علی العصرین"، لیکن حضرت شاہ صاحب کی اس توجیہ پر ایک اشکال یہ ہے کہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ بھی روایت کیا ہے، "من ادرك من الصبح رکعة قبل ان تطلع الشمس ورکعة بعد ما تطلع فقد ادرك الصبح" اس کے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلوع شمس کے بعد ایک رکعت پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی،

۱۷ ج ۹، کتاب مواقیث الصلوة باب من ادرك رکعة من العصر قبل الغروب، عن ابی ہریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا درک احدکم سجدة من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوٰۃ و اذا درک سجدة من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوٰۃ، مرتب ۱۳

۱۷ ج ۱ ص ۳۷۹، باب الدلیل علی انها لا تبطل بطلوع الشمس فیہا،

۱۷ ج ۱ ص ۸۲، کتاب مواقیث الصلوة باب من ادرك من الصلوة رکعة، ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۱۰۱، باب الحافظ علی الصلوات، پوری روایت اس طرح ہے، عن عبد اللہ بن فضالہ عن ابيہ قال علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فكان فیما علمنی وحافظ علی الصلوات الخمس قال قلت ان ہذہ ساعات لی فیہا اشغال فمرنی بما امر جاع اذا انا فعلتہ اجزا عنی فقال حافظ علی العصر من وما کانت من لغتنا نقلت وما العصر ان فقال صلوٰۃ قبل طلوع الشمس صلوٰۃ قبل غروبہا، مرتب عنی عنہ

۱۷ ج ۱ ص ۳۷۹، باب الدلیل علی انها لا تبطل بطلوع الشمس فیہا،

اس اعتراض کا جواب حضرت شاہ صاحب نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک اور روایت کی معنوی تلخیص ہے، جس میں ارشاد ہے: "... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصلي ركعتي الفجر قبل صلاتهما بعد ما تطلع الشمس..."
یہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہیں، اور دونوں کا مادہ وقتاً قدر ہے، اس لئے یہ دونوں بظاہر ایک ہی حدیث ہیں، اور اس میں رکعت قبل الطلوع سے مراد صلوٰۃ مکتوبہ ہے، جو اس نے طلوع شمس سے پہلے پڑھی اور رکعت بعد ما تطلع سے مراد فجر کی سنتیں ہیں، جو وہ طلوع شمس کے بعد ادا کرے گا۔

لیکن اس توجیہ پر ایک قوی اشکال یہ ہے کہ بیہقی میں مکمل روایت اس طرح مروی ہے: "من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس وثلاثا بعد ما تغرب فقد ادرك العصر، اس حدیث کے جسز و ثانی میں ظاہر ہے کہ رکعت سے مراد سنتیں نہیں لی جاسکتیں لہذا اس حدیث کے جسز و اول میں بھی رکعت سے سنت فجر اور لینا مشکل ہے، خود صاحب معارف ابن سنن نے حضرت شاہ صاحب کی اس توجیہ کو بہت مفصل اور موجبہ کر کے بیان کیا ہے، لیکن آخر میں خود انھوں نے بھی یہ اعتراضات کیا ہے کہ شرح صدر اس پر بھی نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ان تمام توجیہات پر ایک مشترک اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤول کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ میں تقریباً بین الفجر و العصر کے بارے میں حنفیہ کے پاس کوئی نص صریح نہیں، صرف قیاس ہے، اور وہ بھی مضبوط نہیں،

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے کوئی ایسی توجیہ اب تک احتراماً سناؤنا المحترم شیخ محمد تقی عثمانی دام افیالہم، کی نظر سے نہیں گذری جو کافی اور شافی ہو، اس لئے حدیث کو توڑ موڑ کر حنفیہ کے مسلک پر فٹ کرنا کسی طرح مناسب نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت گنگوہی نے فرمایا کہ اس حدیث کے بارے میں حنفیہ کی تمام تاویلات بارہ ہیں، اور حدیث میں کلمہ "ثان" کرنے کے بجائے کھل کر یہ کہنا چاہئے کہ اس بارے میں حنفیہ کے دلائل ہماری سمجھ میں نہیں

۱۲ ترمذی ج ۱، ابواب الصلوٰۃ باب ما جاز فی اعادتها بعد طلوع الشمس ۱۲

۱۳ ج ۱ ص ۲۹، کتاب الصلوٰۃ باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، ۱۲

آئے، اور ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ادا ہو جائے گی، حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ صاحب بحر الرائق اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ طلوع شمس سے فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ قریب ہے کہ اگر اٹھارہ منسلوٰۃ میں طلوع شمس ہو جائے تو متصل جو اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک سورج بلند ہو پھر نماز پوری کرنی چاہئے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ؛

جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عذر کی صورت میں جمع بین الصلوٰتین جائز ہے، پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مضر عذر ہے، اور امام احمد کے نزدیک مرض بھی عذر ہے، پھر سفر میں بھی امام شافعیؒ پوری مقدار سفر کو عذر قرار دیتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ یہ منسرحاتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہوگی جب مسافر حالت سیر میں ہو، اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کے لئے تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالت سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تو تب جمع بین الصلوٰتین جائز ہوگی ورنہ نہیں،

پھر ان سب حضرات کے نزدیک جمع افاہیم بھی جائز ہے، اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کے لئے ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز دست گزرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو اور جمع تقدیم کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز تمام کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں،

لہذا نکات آئین ہذا میں بعض الامور فی وقت دو افسدہا کان مؤذنا بجمع الصلوٰۃ خارج الوقت واداء بعض الصلوٰۃ فی الوقت اولی من اداء الکل نایح، وقت، کذا ذکر استغنائی نقلاً عن المبسوط وانشاء علم

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین حقیقی صورت عرفات اور مزدلفہ میں مشروع کر
اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے ہلے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی
عہت بار نہیں، البتہ جمع ضروری جائز ہے، جسے جمع فعلیٰ بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ
ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں
نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی، البتہ ایک ساتھ ہونے کی بنا پر صورتاً اسے جمع بین الصلوٰتین
کہہ دیا گیا ہے،

ائمہ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی اُن روایات سے استدلال کرتے ہیں،
جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوة تبوک کے موقع پر ظہر و عصر اور مغرب
عشاء کے درمیان جمع کر لیا، اس مفہوم کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں، نیز
ابوداؤد وغیرہ میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت موجود ہے، جس سے جمع تقدیم کا جواز بھی
معلوم ہوتا ہے،

جبکہ حنیفہ کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:-

① قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين ياتوا مؤتمنين ﴿١﴾
نساء، رقم الآية ١٤٤، وقوله تعالى قَوْمٌ لَّمْ يَـمْلِكِـنَّ الَّذِيْنَ مِنْهُمْ عَنْ صَلَاةِ رَبِّهِمْ
سَاهُونَ (سورة ماعون، رقم الآية ٤، پام ٢٠) وقوله تعالى حَاقِبَةٌ اَعْبَى الصَّلَاةِ
وَالصَّلَاةِ الْاَوْسَطَى (سورة بقرہ، رقم الآية ٢٣٨) ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ
نماز کے اوقات معتبر ہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث
عذاب ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالة ہیں، اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں
کر سکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ بیچ کی گنجائش بھی موجود ہے،

۱۲ دہر قول السنن الخفیہ (فتح الباری ج ۲ ص ۴۶۴) ۱۲

۱۳ مکافی روایت مسلم عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلوة فی سفر و ما فی ان عشرہ
تبوک فجمع بین الظہر و العصر و المغرب و العشاء (مسلم ج ۱ ص ۲۶۶ کتاب صلوة المسافرین و قصرہ باب جواز
جمع بین الصلوٰتین فی السفر) مرتب عن

۱۴ ج ۱ ص ۱۴۲ باب الجمع بین الصلوٰتین ۱۳

(۲) بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے، قال ما رأيتُ النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاةً تغدو ميقاتها الا صلواتين جمع بين المغرب والعشاء وصلى استجر قبل ميقاتها المعتاد

(۳) اسحاق بنی نے حضرت ابو قتادہؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے، یعنی فی النوم تغریط انما التقریط فی الیقظة بان یؤخر صلوة الی وقت اخری

(۴) اوقات صلوة کی تحدید تو اتر سے ثابت ہے اور اختیار آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے، ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلّات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلواتین کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں صحیح حقیقی مراد نہیں، بلکہ صحیح صوری مراد ہے اور صحیح صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں،

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے، قال رأیتُ النبي صلى الله عليه وسلم اذا اعجله السير في السفر يؤخر صلوة المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء قال سالم وكان عبد الله بن عمر يفعلها اذا اعجله السير يقيم المغرب فيصليهما اثلاثاً ثم يسلم ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء الخ، اس میں صراحت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نماز مغرب فارغ ہونے کے بعد کچھ دیر انتظار فرماتے تھے، اور اس کے بعد نماز عشاء پڑھتے تھے، اس انتظار کا کوئی اور عمل نہیں ہو سکتا، سو کہ اس کے کہ وہ وقت عشاء کے دخول کا تین چابتے تھے، خود حافظ ابن حجرؒ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اس میں صحیح صوری پڑھیں جلتی ہے (فتح الباری ج ۲ ص ۲۶۵)

(۵) اس سے زیادہ صریح روایت ابو داؤدؓ میں فافم عن عبد الله بن واقد کے طریق

۱۵ ج ۱ ص ۲۲۸ کتاب المناسک باب منی یصلی المغرب صحیح (امی بجز دلالت) واخرجه مسلم العساقی کتاب الحج باب احتجاب زیادة الخلیس بصلوة الصبح یوم النحر بالردلة والمباہنة فیہ یتحقق طلوع الفجر ج ۱ ص ۱۴۱ -

۱۵ لفظ للطحاوی باب الجمع بین الصلواتین ۱۲

۱۵ ج ۱ ص ۱۴۹، ابواب تقصیر الصلوة باب هل یؤذن اذ یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء ۱۲

۱۵ ج ۱ ص ۱۴۱، باب الجمع بین الصلواتین، ۱۲

سے مروی ہے "ان مؤذن ابن عمرؓ قال الصلوة قال يسر يسر حتى اذا كان قبل غير
الشفق سئل فصلى المغرب ثم انظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء ثم قال ان رسول
صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به امر صنع مثل الذي صنعت، امام ابو داؤد نے درم
اس پر سکوت کیا ہے بلکہ اس کا ایک متابع بھی ساتھ ہی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:—

عبد الله بن العلاء عن نافع قال حتى اذا كان عند ذهاب الشفق نزل فجمع بينهما،
يز امام دارقطنی نے بھی اپنی سنن میں یہ روایت متعدد طرق سے نقل کی ہے اور سکوت کیا ہے،

(۲) صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے؟ قال سئيت مع النبي صلى الله
عليه وسلم ثمانيا جميعا وبعدها جميعا، قلت يا ابا الشحان ان الله اخبرنا الظهور
وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال انا المن ذلك، اس روایت میں
حدیث کے دو راویوں کا نام حنفیہ کے عین مطابق ہے، یہ تمام روایات صحیح صوری پر بالکل
صریح ہیں،

(۳) ترمذی کی اعلیٰ روایت جو حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے، "قال من جمع
بين الصلوتين من غير عد رفعد اتي بانها من ابواب الكباش" اگرچہ سند ضعیف
ہو، کیونکہ اس کا مدار حنش بن قیس پر ہے، جس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں: وهو
ضعيف عند اهل الحدیث حنفیہ احمد وغیرہ، لیکن مؤطا امام محمدؓ کی ایک روایت سے
اس کی تائید ہوتی ہے، "قال محمدٌ بلغنا عن عمر بن الخطاب انه كتب في الآفا
ينها هم ان يجمعوا بين الصلوتين ويخبرهم ان الجمع بين الصلوتين في وقت
واحد كعبيرة من الكباش"

لہ ج ۱ ص ۳۹۳ کتاب الصلوة باب الجمع بين الصلوتين في السفر ۱۲

لکھ ج ۱ ص ۲۲۶ کتاب صلوة المسافرین وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلوتين في السفر ۱۲

لکھ دروہ الدارقطنی ایضاً فی سننہ ج ۱ ص ۲۹۵ فی باب صفة الصلوة في السفر والجمع بين الصلوتين من غير

عذر و صفة الصلوة في السفينة وقال "نش هذا ابو علي الرضي متروك" (مرتب معنی عنہ)

لکھ (قال محمد) أخبرنا بذلك الثقات عن العلاء بن الحارث عن محمول مؤطا امام محمدؓ باب الجمع بين الصلوتين

في السفر والمطر ص ۱۳۹ و ۱۳۰ مطبع فور محمد، مرتب معنی عنہ،

(۵) بعض صورتوں میں قائلین جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور رہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب "قال جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر" اس میں دو سکر اور بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، عربن امام احمد نے اسے حالت مرض پر محمول فرمایا ہے، لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری... آبادی اس وقت بیمار ہو گئی ہو اور سرے جب حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس جمع سے آپ کا مقصد کیا ہے؟ تو انھوں نے صرف اتنا فرمایا: "ان لا تخرج اعنته" اگر اس کا سبب مرض ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اسے ضرور بیان فرماتے، اسی لئے حافظ ابن حبت نے فتح الباری میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں جمع صوری ہی مراد لینا بہتر ہے، اور حقیقت بھی یہ ہے کہ حدیث باب کی توجیہ کا اس کے علاوہ اور کوئی رستہ نہیں۔ اور جب اس روایت میں جمع صوری مراد لی جائے گی تو دوسری روایات کو بھی لامحالہ جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا،

(۶) اگر جمع سے مراد جمع صوری لی جائے تو تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت "ما سئى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة لغير ميقاتها" کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہی توجیہ راجح ہوگی جس میں تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

(۷) علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں جمع صوری مراد ہونے پر ایک بہت لطیف وجہ بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں جمع بین الصلوٰتین کا ذکر آیا ہے وہاں جمع بین الظهر والعصر ہوا ہے یا بین المغرب والعشاء، ان کے علاوہ کسی بھی دو نمازوں میں نہ جمع ثابت ہے اور نہ کوئی اس کے جواز کا قائل ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی انہی دو نمازوں کے درمیان جمع کے قائل ہیں۔ فجر اور ظہر یا عصر اور مغرب یا عشاء اور فجر کے درمیان جمع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور نہ ہی کسی روایت سے ثابت ہو، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو اس تفریق کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ظہر و عصر کو جمع کرنا تو جائز ہو لیکن عصر اور مغرب کو جمع کرنا جائز نہ ہو،

البدن اگر جمع صوری مراد لی جائے تو اس کی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہے، اور وہ یہ کہ فجر اور ظہر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ بیچ میں ایک طویل وقت جہل حاصل ہے، اور عصر و مغرب اور عشاء و فجر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ عصر اور عشاء کے آخری اوقات مکروہ ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس جمع بین الصلوٰتین پر عمل فرمایا ہے وہ جمع صوری تھی نہ جمع حقیقی، ورنہ وہ تمام نمازوں میں ہوتی،

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جمع صوری مراد لینے پر کئی اعتراضات کئے جاتے ہیں،

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی بعض روایات ایسی ہیں جن میں جمع صوری مراد لینا ممکن نہیں، مثلاً حضرت انسؓ کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: . . .
ثُمَّ الْمَسْعُومِ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا عَجَلَ عَلَيْهِ السَّفَرُ يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ إِلَى أَوَّلِ وَقْتِ الْعَصْرِ فِيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا وَيُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا وَيَدِينُ الْعِشَاءَ حِينَ يُقِيبُ الشَّفَقَ؛

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک "يؤخر الظهرا إلى أول وقت العصر" کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت مغنیا میں داخل نہیں، رہے "حين يقيب الشفق" کے الفاظ تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مغرب سے وقت پڑھی جبکہ شفق غائب ہونے کے قریب تھی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابو داؤد میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہؓ کی حلالیت کی بنا پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو تو انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی، اس تاخیر کے بیان میں ابو داؤد کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں: "فسارحني غاب الشفق فنزل فجمع بينهما،"

لہ ج ۱ ص ۲۴۵، کتاب صلوة المسافرین، قمر الباب، ج ۱، الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، ۲

لہ ج ۱، ابواب صلوة السفر، باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲

لہ ج ۱، خزائنہ مرصہ، اقرب مرتب، علیہ مارواہ النسائی قال سألنا سالم بن عبد الله عن الصلوة فی السفر فقلنا کان عبد الله یجمع بین شی من الصلوٰت فی السفر فقال لا إلا بجمع ثم اتبہ فقال کانت عنده صفة فارسلت ایه الی فی آخر یوم من الدنیا واول یوم من الآخرة فرکب وانا معا حدیث (بذل الجہود و طبع سہا زہد)، ج ۲، ص ۲۳۵، باب الجمع بین الصلوٰتین، مرتب عنی عنہ

ایک روایت میں "حَتَّىٰ تَكُنْ بَعْدَ غُرُوبِ الشَّفَقِ" ایک روایت میں "حَتَّىٰ إِذَا كَانَ بَعْدَ مَا غَابَ الشَّفَقُ" ایک روایت میں "حَتَّىٰ إِذَا كَادَ يَغِيبُ الشَّفَقُ" اور ایک روایت میں "حَتَّىٰ إِذَا كَادَ يَغِيبُ الشَّفَقُ" کے الفاظ آئے ہیں، اور مشکل کی روایت میں "بَعْدَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ" کے الفاظ آئے ہیں، یہاں تطبیق کا مجسز اس کے کوئی اور طریقہ نہیں کہ "حَتَّىٰ إِذَا كَادَ يَغِيبُ الشَّفَقُ" کو اصل سنار دے کر دوسری روایات کو اسی پر محمول کیا جائے، اور کہا جائے کہ راویوں نے رواست بالمعنی کی ہے، چونکہ اوقات قریب قریب تھے اس لئے کسی نے "غَابَ الشَّفَقُ" کسی نے "كَادَ يَغِيبُ الشَّفَقُ" کسی نے "قَبْلَ غَيْبِ بَوَاقِ الشَّفَقِ" کے الفاظ سے اس واقعہ کو بیان کر دیا، یہ تو یہی وہ تطبیق اس لئے راجح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں صحیح صریح روایات آپکی ہیں، اگر انہوں نے جمع صورتی پر عمل نہ کیا، مثلاً صحیح بخاری کی روایت میں "قَلَمَا يَلْبِثُ حَتَّىٰ يَقْبِضَ الْعِشَاءُ" کے الفاظ اور ابورداد میں "حَتَّىٰ إِذَا كَانَ قَبْلَ غَيْبِ بَوَاقِ الشَّفَقِ نَزَلَ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ انْتَهَرَ حَتَّىٰ غَابَ الشَّفَقُ فَصَلَّى الْعِشَاءَ" کے الفاظ، نیز "حَتَّىٰ إِذَا كَادَ يَغِيبُ الشَّفَقُ" والی روایت کے لگنے الفاظ جو اس طرح میں "نَزَلَ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ انْتَهَرَ حَتَّىٰ إِذَا غَابَ الشَّفَقُ صَلَّى الْعِشَاءَ" بھی اسی کی تائید کرنے میں ہیں، یہی توجیہ حضرت انسؓ کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے کہ "حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ" سے مراد یہ ہے کہ شفق غروب ہونے کے قریب تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی کسی صورت میں مراد نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ غیب بوقت شمس ایک آنی چیز ہے، اور

۱۔ جامع الاصول، ج ۵، ص ۱۱۲، رقم الحدیث ۲۰۳،

۲۔ دارقطنی، ج ۱، ص ۳۹۱، باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۰،

۳۔ دارقطنی، ج ۱، ص ۲۹۳، باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۰،

۴۔ دارقطنی، ج ۱، ص ۳۹۴، باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۰،

۵۔ ج ۱، ص ۲۲۵، کتاب صلوٰۃ المسافرین، وقصر بابہ، جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر،

۶۔ ج ۱، ص ۱۲۹، ابواب تقصیر الصلوٰۃ، باب ہل یؤذن او یتیم اذا جمع من المغرب والعشاء،

۷۔ ج ۱، ص ۱۱۱، باب الجمع بین الصلوٰتین،

۸۔ نیز ایک دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس کے الفاظ اس طرح ہیں، "مَسْمُومًا إِذَا كَانَ آخِرَ الشَّفَقِ نَزَلَ

فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَقَامَ الْعِشَاءَ وَقَدْ تَوَارَى الشَّفَقُ فَصَلَّى بِنَاءً" (جامع الاصول، ج ۵، ص ۱۱۶، رقم الحدیث ۲۰۳،

اس ایک آن میں دونوں نمازیں پڑھنا ممکن نہیں،

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع صوری کے اور جمع بین الصلوٰتین کا اطلاق ہی درست نہیں، کیونکہ اس میں ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی جاتی ہے، لہذا جمع بین الصلوٰتین کی روایا کو اس پر محمول کرنا ایک دُور کی تاویل ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری پر جمع بین الصلوٰتین کا اطلاق خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مبارک سے ثابت ہے، کہ آپ نے حضرت حمنہ بنت جحش سے فرمایا: **فإن قويت علی ان تؤخر الظهر وتعجل العصر ثم تفتلين حتى تطهرين وتصلين الظهر والعصر جميعاً ثم تؤخرين المغرب وتجلين العشاء ثم تفتلين وتجمعين بين الصلوٰتین** ③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کا منشاء آسانی پیدا کرنا ہے، اور جمع صوری میں کوئی آسانی نہیں بلکہ مشکل ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین کا اہتمام ہر ایک سے نہیں ہو سکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری میں بھی بہت آسانی ہے، کیونکہ مسافر کو اصل دشواری بار بار اترنے چڑھنے اور وضو کرنے میں ہوتی ہے، اور جمع صوری میں اس دشواری کا سدبآ ہو جاتا ہے،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کو جمع صوری پر محمول کیا جا سکتا ہے، لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع تقدیم فرمانے کا ذکر صرف حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک روایت میں آیا ہے جو ابوداؤد میں مروی ہے، **ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوة تبوک اذا ارتحل قبل ان تزلیغ الشمس اقر الظهر حتی یجمعها الی العصر فیصلیہما جمیعاً واذا ارتحل بعد زلیغ الشمس صلی الظهر والعصر جمیعاً ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اقر المغرب حتی یصلیہما**

۱۔ جامع ترمذی، الواب الطہارة باب فی المستحانۃ انہما یجمع بین الصلوٰتین، فضل واحد،

۲۔ ج ۱ ص ۱۷۲، کتاب الصلوٰۃ، باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۳۰

۳۔ قول ترمذی، ہی ان تمیل عن وسط السمار الی المغرب، مرتب،

مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلًا هاجح المغرب» اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعف کی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے، خود امام ابو داؤد انس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: قال ابو داؤد لم يرو هذا الحديث الا قتيبة وحدثنا «وهي اشارة الى ضعف هذا الحديث» امام ترمذی نے ابواب ہجر کے تحت دوبارہ باب ماجاء في الجمع بين الصلوتين قائم کیا ہے، اس باب کے تحت امام ترمذی نے بھی حضرت معاذ کی یہ روایت تخریج کی ہے اور آخر میں فرمایا وحدثنا معاذ حدثنا حسن غريب تفرد به قتيبة لانصت احد ارواه عن الليث غيره» اور امام حاکم جن کا تامل مشہور راویوں نے بھی اس حدیث کو ضعیف گردانا ہے، اور انہوں نے علوم الحدیث میں امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ «ان بعض الضعفاء لاخله على قتيبة» چنانچہ اس روایت کو دوسرے جتنے حفاظ روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اور کسی کی روایت میں بھی عسکر کا ذکر نہیں، چنانچہ حضرت انس کی روایت ابو داؤد ہی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارتحل قبل ان تزيغ الشمس اخرا الظهر الى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما فان زاغت الشمس قبل ان يرتحل صلى الظهر ثم ركب صلى الله عليه وسلم» اس میں زوالِ شمس کے بعد صرف ظہر پڑھنے کا ذکر ہے، عسکر کوئی ذکر نہیں، اسی وجہ سے امام ابو داؤد کا یہ قول مشہور ہے: «ليس في تقديم الوقت حديث قاسم، كذا في المرقا لملا على قاري»

البتة ما نقل ابن حجر في فتح الباری میں بلب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب کے تحت معجم اسمعیلی اور الراعیین حاکم کے حوالے سے جمع تقدیم کی تائید میں ایک روایت ذکر کی ہے، اور لکھا ہے: «لكن روى اسحق بن راھويه هذا الحديث عن شبابة فقال كان اذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل، اخرجہ الاسمعیلی» اس روایت پر خود اسمعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسحق بن راھویہ شبابہ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں، اور جعفر الغریابی اسحق بن راھویہ سے روایت کرتے ہیں متفرد ہیں، لہذا اس میں دو تفرد پائے جاتے ہیں، لیکن حفاظ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: «وليس ذلك بقادح فانهما

۱ ج ۱ ص ۲، ابواب الجمع بين الصلوتين (طبع ولی محمد اینڈ سنز)

۲ ج ۲ ص ۲، مطبوعہ دار المعرفۃ للطباعة والنشر بیروت لبنان (۱۹۷۹ء)

امامان حافظان وقد وقع نظير في الاربعين للحاكم،

لیکن یہ جواب اس لئے کافی ہے کہ خود امام اسمعیلی نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے، اور معلول کہتے ہیں اس روایت کو ہیں کہ جس کے رواۃ ظاہر نظر میں ثقافت ہوتے ہیں، لیکن اس میں علت قادری پائی جا رہی ہوتی ہے، جسے ماہر محدثین ہی محسوس کرتے ہیں، اور بعض اوقات اس علت کی تشریح الفاظ میں کرنی ممکن نہیں ہوتی، لہذا اگر کسی حدیث کو معلول قرار دیا گیا ہو تو اس کے جواب میں محسن راویوں کی توہین کافی نہیں ہوتی، نیز امام حاکمؒ کے لہجے کے تساہل میں اس قدر معروف ہیں انہوں نے بھی یہ روایت مستدرک حاکم میں ذکر نہیں کی، بلکہ اس کو اربعین میں ذکر کیا ہے، اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جمع تقدیم کے بارے میں کوئی روایت صحت کے ساتھ ثابت نہیں، اس بارے میں عمدۃ القاری میں علامہ عینی کا کلام قابل مطالعہ ہے،

من جمیع بین القلتین من غیر عن والہ، اس حدیث کو امام ترمذی نے منسوخ بن قیس کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن علامہ عثمانی نے اعلیٰ لہسن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، چنانچہ انہوں نے منسوخ بن قیس کی توشیح کے لئے امام حاکمؒ اور بعض دوسرے محدثین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، لیکن منسوخ بن قیس کے ساتھ

۱۵ ج ۳ ص ۲، ۵ (طبع استنبول) فقال قلت في ثبوت هذه الزيادة نظر الا ترى ان الحاكم لم يروه في مستدرک مع شہرتہ فی تساہل فی التصحیح والبخاری مع تنبہ فی اشياء علی الخفۃ لم يذكر هذه الزيادة فان قلت لا طریق أحسن رواہ الطبرانی فی الاوسط حدیثاً محمد بن ابراہیم بن نصر بن منذر الاصبہانی حدیثاً ہارون بن عیاض الجمال حدیثاً یعقوب بن محمد الازہری حدیثاً محمد بن سعدان حدیثاً ابن جملان عن عبد اللہ بن الفضل عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کان فی سفر فرغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الطہر والعصر جميعاً والنو وقال تفرؤہم یعقوب بن محمد قلت قال حماد یعقوب بن محمد لیس یسوی شیئاً وقال ابو زرعة واصلی الحدیث الخ.....

البتہ علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۶۰ میں باب الحج بین الصلوٰتین فی سفر کے تحت اس روایت کو مجموع طرانی اوسط کے حوالے سے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں درجہ اولیٰ وثقویٰ اس طرح آراء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اس کے جواب میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ معلول ہی جیسا کہ پہلے طریق معلول ہے، یا پھر یوں کہا جاسے کہ علامہ بیہقیؒ کے مقابلہ میں امام احمدؒ، امام ابو زرعة جیسے کبار محدثین کی آراء زیادہ قابل اعتماد ہیں،

(مرتب عنی عنہ)

کتب رجال میں دیکھنے کے بعد ازہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی روایات ضعیف ہیں البتہ اس حدیث کا مستند بعض دوسری کتب میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے موقوف ثابت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَدْءِ الْإِذَانِ ۶

ان ہذا لروایا ح، اس باب کی احادیث سے یہ بات واضح ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں ہوئی۔ چنانچہ چھوڑی ثین و مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے، البتہ حافظ ابن حجر نے بلرائی اور ابن مردودہ کے حوالے سے بعض روایات نقل کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اذان کی تعلیم مکہ مکرمہ میں ہو چکی تھی، اور جب آپؐ معراج پر تشریف لے گئے تھے وہاں حضرت جبرئیلؑ نے آپؐ کو اذان سکھائی تھی، اور آپؐ نے ملائکہ کو اذان دینے سے منع کیا تھا، لیکن اول قرہ روایت سنداً ضعیف ہے، کما حقہ الحافظ اور سبب اگر ان روایات کو جمع مان بھی لیا جائے تو عملاً یہ سہیل سے "رض الاذعن" میں یہ تعلیق دی ہے کہ لیلۃ الاسرار میں آپؐ کو اذان سرت منائی گئی تھی اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا، اور جب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خواب کے ذریعہ اذان کی تعلیم دی گئی تو اس وقت آپؐ کو وہ کلمات یاد آئے جو لیلۃ الاسرار میں ملائکہ سے منے تھے چنانچہ آپؐ نے اذاعتل ارشاد فرمایا: "ان ہذا لروایا ح" بہر حال اذان کی ابتدا مدینہ منورہ میں ہوئی

پھر اختلاف ہی کہ ہجرت کے کوفے سال اذان سکھائی گئی، حانظاً ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم اذان کا واقعہ سمرقند میں پیش آیا، جبکہ علامہ عینیؒ کا خیال ہے کہ سمرقند میں تو دکل و جمہۃ امام بخاریؒ کے منبع سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی، اس کے لئے انھوں نے آیت نسرانی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُرِئَ لِلصَّلَاةِ مِنْكُمْ فَاسْتَعِزُّوا بِاللَّهِ ذِكْرًا لَهُ" سے استدلال کیا ہے، کہونکہ جب ہجرت کے فوراً بعد فرس ہو گیا تھا،

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض جاہل صوفیاء نے اس حدیث کو اولیاء کے خوابوں کے حجت ہونے پر بطور استدلال پیش کیا ہے، اس لئے کہ آپؐ نے فرمایا: "ان ہذا لروایا ح" لیکن یہ

۱۔ بیہکاسی باب میں حنیفہ کے دلائل سے تحت نوٹاً امام محمدؒ باب بیع بین الصلوٰتین فی السفر ص ۲۹ اور ۳۰ کے حوالہ سے روایت پہلے ذکر کی جا چکی ہے، (ترجمہ عنی عنہ)

۲۔ الفخرانیؒ بیح الاذان فتح الباری (ج ۳ ص ۶۲) کتاب ابواب الاذان، ۵ سورہ جمعہ آیت ۹ مدنی،

اسندلان یا نکل، اطل ہے، کیونکہ اذان کی مشروعیت ہمارے لئے خواب کی وجہ سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تصدیق فرمانے اور ان کلمات کے تقریر فرمانے سے ہے کہ آپ نے بیداری کی حالت میں ان کلمات کا حکم دیا اور اس خواب کو سچا سترار دیا، چنانچہ اگر آپ اس خواب کی تصدیق نہ منسرتانے اور اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم نہ دیتے تو اس پر عمل نہ کیا جاتا، بہر حال آپ کے بعد چونکہ کسی خواب کی سچائی کا علم کسی یقینی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے خواب دین میں حجت نہیں، اور خود آپ نے بھی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کی تصدیق اس لئے فرمادی کہ آپ کو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے ہوئے کلمات یاد آگئے،

پھر اس پر اتفاق ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان نہیں سکھائی گئی اس وقت تک ان معروف کلمات کے ساتھ اذان دینے کا طریقہ نہیں تھا، حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کے لئے کوئی وقت معتر کر لیا جاتا تھا اس پر جمع ہو جاتے تھے، بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے راتے وی "اولاً یجتمعون رجلاً ینادی بالصلوة" یعنی کوئی منادی معتر کر دیا جئے، چنانچہ آپ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا، "یا بلال! قسم فناد بالصلوة" اس میں نداء سے مراد اذان نہیں، بلکہ "الصلوة جامعة" کا کلیم ہے، جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت نافع بن جبیرؓ کی ایک روایت بھی اسی کو ثابت کرتی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں، "فصیح باصحاب الصلوة جامعة" بہر حال بعد میں عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان سکھائی گئی، جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا،

فقہ مع بلال فانہ اذنی دامت صوتاً صاحب تلموس نے "اندی" کے معنی احسن بتائے ہیں، اور بعض دوسرے اہل لغت نے اس کے معنی "ارفع" کے ساتھ بیان کئے ہیں،

لے فتح الباری ج ۲ ص ۶۶ کتاب ابواب الاذان باب برمالاذان ۱۴

لے قال ابن اسحق حدثني عتبة بن مسلم عن نافع بن جبیر قال عبدلرزاق عن ابن جریج قال قال نافع بن جبیر وغیرہم انک
النبی صلی اللہ علیہ وسلم من امیلة النبی السزبی بہ لم یرعہ الا جبرئیل نزل منی زانغت لیس من لذلک سمیت الادی الی
الصلوة النظر فاصبح بالصلاة جامعة فاجتمعوا فصلی بہ جبرئیل وصلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالناس منذ
الحدیث فتح الباری ج ۲ ص ۴۰، کتاب مواقیات الصلوة، مرتب عنی

پہلی صورت میں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤذن کا حسن الصوت ہونا بہتر ہے، اور دوسری صورت میں رفیع الصوت ہونا بہتر معلوم ہوتا ہے،

فلما سمع عمر بن الخطاب ندا بلال بالصلوة خرج الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو الفاظ اذان کی شروعات کا علم اس وقت ہوا جب حضرت بلالؓ نے اذان دی، لیکن ابو داؤد وغیرہ کی دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اپنا خواب سنا ہے تھے اس وقت حضرت عمرؓ بذات خود وہاں موجود تھے، بلکہ ابو داؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: "قال وكان عمر بن الخطاب قد نائم قبل ذلك فكتمه عشا بن يوتا قال ثم اخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما منعك ان تخبرني فقال سبقني عبد الله بن زيد فاستحييت" ان مختلف روایات کی وجہ سے ہر اچھن پیدا ہوتی ہے اسے اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے یہ خواب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے بھی پیش دن قبل دیکھ لیا تھا، لیکن وہ اس خواب کو بھول گئے تھے، پھر جب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے خواب سنا یا تو اس وقت انہیں اپنا خواب یاد آیا، لیکن وہ بغافلہ حیاء خاموش رہے کیونکہ حضرت عبداللہؓ سبقت کر چکے تھے، (ادرفنا باپنے گھر تشریف لے گئے) بعد میں جب حضرت بلالؓ نے اذان دی تو اس وقت انہوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا: يا رسول الله والذبي بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذي قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قلله الحمد فذلك اثبت، کن فی روایۃ البیہ، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو سکتی ہے،

۱۶۔ فجاء رجل من الانصار فقال يا رسول الله اني لما رجعت ابي ارايت من استمك رأيك رطلان عليه ثوبين اخضرين فقام على المسجد فاذا نائم فعدده ثم قام فقال مثل الاله يقول قر قامت الصلاة ولولا ان يقول الناس قال ابن المشيبي (اسی فی روایت) ان تعوذوا راي لولان تقولوا، نقلت اني كنت يعظانا غير نام فقال رسول الله عليه وسلم قال ابن المشيبي لقد راك الله خير اولم يلق عمر ولقد فر بلالاً فليؤذن قال فقال عمر اني قد رأيت مثل الذي رأيي ولكن لمسا سبقت استحييت (ادرفنا) ج ۱ ص ۴۴، باب كيف الاذان (طبع ولی محمد اینڈ سنز) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۷۔ ج ۱ ص ۴۱، باب جراً الاذان، ۱۳

پہر معجم اور سطرانی کی ایک روایت میں مروی ہے کہ حضرت ابو کریمؓ کو بھی خواب میں اذان سکھائی گئی تھی بلکہ امام غزالیؒ کی "الوسیط" میں دہل سے زائد صحابہ کے بارے میں یہی بیان ہوا ہے، لیکن ابن صلاح اور امام نوویؒ نے اس کی تردید کی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيحِ فِي الْاِذَانِ

فوصفت الاذان بالتزجيم، ترجیح کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دوسرے پرست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دوسرے بلند آواز سے کہنا، امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیح افضل ہے اس لئے ان کے نزدیک اذان اُمّیں کلمات پر مشتمل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجیح کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتداء اذان میں بکیر حضرت دوسرے ہے، حنا بلہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات ہند رہے ہیں جس میں ترجیح ہمیں ہے، اور اذان کے شروع میں بکیر چار مرتبہ ہے، لیکن یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیح جائز ہے، اور امام سرخسیؒ اور بعض دوسرے فقہاء حنفیہ نے ترجیح کو جو کہہ لکھا ہے اس سے مراد خلافت اولیٰ ہے، اور لفظ مکروہ بعض اوقات خلافت اولیٰ کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ صوم عاشوراء کو تنہا رکھنا بعض فقہار نے مکروہ کہا ہے، لیکن اس سے مراد خلافت اولیٰ ہے،

امام مالکؒ بکیر کے دوسرے ہونے پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اگلے باب میں مذکور ہے، "امیر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامة" شفع کے معنی ایک کلمہ کو دوسرے کہنا ہے، اور بکیر بھی اس میں داخل ہے، نیز اگلے سے یہی سترہ باب ریاب ماجاء فی ات الاقامة مثنیٰ مثنیٰ، میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے: "قال کان اذان رسول الله صلى الله عليه وسلمو شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامة"۔

لیکن جبہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحتاً بکیر چار مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابو محمد درہ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ اور حضرت سعد العترقؓ کی ذات جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں بکیر چار مرتبہ آئی ہے، یہ روایات ابو داؤد

و اس ماجہ وغیرہ میں موجود ہیں، لہذا شیخ اذان کا مطلب شہادتین اور جعلتین میں شفع کرنا ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو کبیروں کو ایک اور چار کبیروں کو شفع قرار دیا گیا ہو گیا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار کبیرات کو ایک سانس میں ادا کیا جائے،

مالکیہ اور شافعیہ ترجیح کے ثبوت میں حضرت ابو محمد زہدؒ کی حدیث باب پیش کرتے ہیں، اذ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذعن بالالفی علیہ الاذان حرقاً حرقاً قال ابراہیم مثل اذانا قال بشر فقلت له اهد علی فوصف الاذان بالترجیح، نیز اسی باب میں حضرت ابو محمد زہدؒ کی دوسری روایت بھی ترجیح کو ثابت کرتی ہے، اذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرة کلمة والاقامة سبع عشرة کلمة»

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زہدؒ کی روایت سے ہے کہ ان کو خواب میں جو اذان سکھائی گئی تھی اس میں ترجیح نہیں تھی، اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیح اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؓ فرماتے ہیں، سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ و یقیم مثنیٰ، اور حضرت سوید بن غفلہؓ حنفیہ میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ٹھیک اس دن مدینہ طیبہ پہنچے ہیں، جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد مبارک دفن کیا گیا، لہذا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے حضرت بلالؓ کی اذان آپؐ کی وفات کے بعد سنی، لہذا جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کی اذان میں حضرت ابو محمد زہدؒ کے واقعہ کے بعد تخریر پیدا ہو گیا تھا، اس روایت سے ان کی تردید ہو جاتی ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذیؒ میں حضرت عبداللہ بن زہدؒ کی روایت ہے، قال کان اذان رسولی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامة»

شہ کما فی روایۃ ابی داؤد، ج ۱ ص ۴۱، ۴۲، کتاب الصلوٰۃ باب کیف الاذان، (ملح دی محمد ایضاً سنن کراچی)

شہ شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب الاقامة کیف ہی، ۱۲۱

شہ لفظہ للترغی، ج ۱ باب ما جاز فی ان الاقامة مثنیٰ مثنیٰ،

شہ قال ابن الجوزیؒ فی تحقیق حدیث عبداللہ بن زیدؒ جو اصل فی التآخیرین ولیس فیہ ترجیح فذل علی ان الترجیح غیر مستنون
(حواشی آثار ابن الجوزیؒ ص ۵۱، باب ما جاز فی عدم الترجیح، مرتب علی عنہ)

پرتھی دلیل نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: قال كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مثنى مثنى الخ ۶

جہاں تک ابو مخنفؒ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ اولاً ما رواه تعليماً فقط ترجيحاً الخ یعنی معزز اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا، ابو مخنفؒ نے سب سے پہلے یہ اذان کا جسز ہے، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابو مخنفؒ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے، جو مناسب نہیں، اس کے علاوہ ابو داؤد کی روایت میں ثم ارجع خدمت من صوتك اشهد ان لا اله الا الله الخ کے الفاظ اس کی تردید کر رہے ہیں، بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ بطرانی نے معجم الاوسط میں حضرت ابو مخنفؒ کی اذان بغیر ترجیح کے روایت کی ہے، لیکن یہ جواب بھی شافی نہیں، اس لئے کہ بطرانی وغیرہ کی روایت ان روایات کثیرہ کا معارضہ نہیں کر سکتی جو ترجیح کے ساتھ مروی ہیں،

ایک جواب علامہ ابن ذہابہؒ نے "المغنی" میں دیا ہے جس کا ماسل یہ ہے کہ حضرت ابو مخنفؒ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے، طائف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی واپسی کے موقع پر ان کی بستی کے قریب مسلمانوں کا پڑاؤ ہوا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی تو حضرت ابو مخنفؒ اور ان کے ساتھیوں نے استہزاء اذان کی نقل اتارنی شروع کر دی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بلوایا اور پوچھا کہ تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابو مخنفؒ کی تھی، آپ نے حضرت ابو مخنفؒ کو بلند اور خوش آواز پایا تو ان کے سر پر ہاتھ پھیرا تو ان کے دل میں ایسا گھر گر گیا، اس موقع پر آپ نے ان کو مشرف باسلام کرنے کے بعد اذان بھی سکھائی، لہذا پہلی شہادتین کا مقصد ان کو مسلمان کرنا تھا اور دوسری مرتبہ شہادتین تعلیم اذان کے طور پر تھی، پھر جب آپ نے ان کو مکہ معظمہ میں مؤذن مقرر

لہ غفظ للنسائی، ج ۱ کتاب الاذان، جزؤ الاذان واخر الوداود مع ۱ ص ۶۶ باب فی الاقامۃ ۱۲

کے صدایہ، ج ۱ باب الاذان ۱۲، کتبہ (ج ۱ ص ۶۳) باب کیفۃ الاذان ۱۲

کے مکاذ کر شیخ البیہقی فی معارف السنن ج ۲ ص ۱۸۱ باب اجابہ فی الترجیح فی... الاذان فی تحقیق وجہ الترجیح فی اذان الی مخنف ج ۱۲ مرتب

شہ وکذک عبد الرزاق فی مصنفہ ج ۲ ص ۲۵۸ من طرف ابن جریر فی عثمان مولاہم عن ابیہ شیخ موی الی مخنف و ام عبد الملک بن ابی مخنف ج ۱۲

وہذا بہرہ قد قامت الصلوٰۃ، کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں، عن انس قال أمر لانی ان یضغ
الاذان ویوتر الأقامة، زاد یحییٰ فی حدیثہ عن ابن علیؓ فحدث بہ ایوب
فقال الا الاقامة، یہ حدیث مالکیہ کے ثلاث بحجت ہے،

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتین، جمعین اور اقامت بیسویں فرد
بار اور شروع میں بحیر جلد مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ قد قامت
الصلوٰۃ کا اضافہ جمعین کے بعد کیا جائے گا،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی روایت جو لگے باب ریاب ماجاء فی ان الاقامة مثنی
مثنی، میں آ رہی ہے، قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعافی
الاذان والاقامة،

اس کے جواب میں شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے، کیونکہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا سہا
حضرت عبداللہ بن زبیر سے نہیں، چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں و عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ
لم یمع من عبد اللہ بن زبیر، امام ترمذیؒ کا مقصود بھی اس جملے سے تفسیح اقامت کے
باب میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی مذکورہ روایت کو مستنداً مخرج کرنا ہے،
حنفیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ حضرت عمرؓ کی شہادت

لہ مسلم ج ۱ ص ۱۶۳ باب الامر بشفیع الاذان وایتار الاقامة الاکلہ الاقامة فانہا مثنیٰ ۱۲
لہ وعن ابن عمر قال اتنا کان الاذان علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الاقامة مرة غیر ان یقول قد
قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ رواہ احمد و ابو داؤد والنسائی و اسنادہ صحیح و اتارہنہن ص ۱۰۵ باب فی افراد
الاقامة و ہذا ایضاً صحیح علی مالک، البتہ چونکہ یہ روایت اپنے ظاہر کے اعتبار سے خود احادیث کے بھی خلاف معلوم
ہوتی ہے اس لئے علامہ نمویؒ نے التعلیق الحسن علی آثار السنن و المطبوع علی حواشی آثار السنن، میں اس کا جواب
دیتے ہوئے فرماتے ہیں قلت و ذہب بعضہم الی نسخ افراد الاقامة لان بلا لاکان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقیم مثنیٰ
کما یصحی و تاویل بعضہم علی انفصل بین کلین فی الاذان و الجمع بینہما فی الاقامة و حل بعضہم علی الاباحۃ و التعمیر فرش
یعنی الاقامة و من شاد افرادہا، و اللہ اعلم و مرثب یعنی عند

سے آٹھ سال پہلے پیدا ہو چکے تھے، اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں ہوئی، لہذا حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات کے وقت عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی عمر کم از کم سات آٹھ سال ہوگی اور یہ عمر تحمل روایت کے لئے کافی ہے، کما تقریر فی اصول الہدایت چنانچہ علامہ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے شاگردوں کی فہرست میں عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا نام بھی شمار کیا ہے، نیز حافظ جمال الدین زلیخ نے نصب الرایہ میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ جب دوسرے طریق میں یہ ثابت ہو گیا کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ نے کسی دیوے صحابی کے واسطے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی یہ روایت سنی تھی تو پھر یہ اعتراض باقی نہیں رہتا، کیونکہ صحابی کی جہالت مفر نہیں ہوتی، اس کی تائید اس بات سے ہو جاتی ہے کہ امام طحاوی نے سند صحیح کے ساتھ ایک روایت اس طرح تخریج کی ہے: "عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال اخبرني اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ان عبد الله بن زيد الانصاري رأى في المنام الاذان فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال علمه بلا الاذان مثنى مثنى واقام مثنى مثنى وقعد قعدة" "ظاہرہ ازین اگر باعتراف من والمحال یہ واسطہ درست نہ ہو تو بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، اور مرسل جہور کے نزدیک حجت ہے،

② طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کی متعدد روایات سے ثابت ہو کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان کے ساتھ اقامت بھی سکھائی گئی تھی، اور وہ بھی اذان کی طرح تشفیج پر مشتمل تھی، اس سلسلہ میں سب سے زیادہ صریح اور صحیح روایت مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے: حدثنا ابو عید الرحمن بن مغلد قال نا ابو بکر بن ابی شیبہ قال نا وکیع قال نا الاعمش عن عمرو بن مرقه عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال نا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عبد الله بن زيد الانصاري جاء الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله رأيت في المنام اذان رجلا قائا وعليه بردان اخضران على حدیث

۱۔ شرح معانی الآثار ج ۱، کتاب الصلاة باب الاقامة كيف هي، ۱۲

۲۔ حوالہ بالا، ۱۲

۳۔ ج ۱ ص ۱۲۶ (مطبوعہ مکتبہ سلفیہ ملتان) امامبارنی الاذان والاقامة كيف هو، ۱۲

حائط فاذن مثنی واقام مثنی وقد قعدت قال فممم ذلك بلال فقام فاذن مثنی
 مثنی واقام مثنی مثنی وقد قعدت «مانظر لمی» یہ روایت ناسب الراہیہ بن نقل کر کے
 فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین بن تمیم العید نے اس حدیث کو صحیح منسار ویا ہے، اور علامہ ابن حزم
 نے لکھا ہے کہ «هذا السناد في غاية الصحة» علامہ ابن الجوزی نے اس حدیث کی صحت کو بھیکر
 اتبعین میں ترک ترجیح اور تشفیغ اقامت کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے، بہر حال یہ روایت باب اذان
 وبقامت میں حقیقہ کی ایک مضبوط دلیل ہے،

① حضرت سید بن غفلہ کی روایت بحوالہ طحاوی پچھلے باب میں گذر چکی ہے، سمعت بلالا
 يؤذن مثنی ويقوم مثنی»

② طحاوی میں حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے فرماتے ہیں: «علمني رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الاقامة سبع عشرة كلمة» اس مضموم کی روایت ترمذی کے پچھلے باب میں
 بھی گذر چکی ہے،

③ سنن دارقطنی میں حضرت ابو حنیفہ کی روایت ہے: ان بلالا كان يؤذن للنبي
 صلى الله عليه وسلم مثنی مثنی ويقوم مثنی مثنی»

④ مصنف عبد الرزاق میں خود حضرت بلال کی روایت ہے: «عبد الوزاق عن الثوري
 عن ابي معشر عن ابراهيم عن الاسود عن بلال قال كان اذانه واقامته مرتين
 مرتين» مانظر اردینی (علامہ الدین بن الترمکانی صاحب البحر النقی فی الرد علی البیہقی) نے فرمایا
 «هذا اسند جيد»

رہیں وہ روایات جو ایسا راقامت کو بیان کرتی ہیں، اور شوافع و مالکیہ کا مستدل ہیں ان کا

۱۵ ج کتاب الصلاة باب الاقامة كيف هي، ۱۲

۱۶ حوالہ بالا، ۱۱

۱۷ ج ۱ ص ۲۲۲ باب ذکر الاقارم واختلاف الروايات فيها ۱۲

۱۸ ج ۲ ص ۴۶۳،

۱۹ واخرج الطبرانی في مستدر الشافعيين..... عن جنادة بن ابي امية عن بلال، والدارقطنی عن ابي حنیفہ عن بلال

ما تریہ (مناشیہ مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۴۶۳،

جواب حنبلیہ کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایسا تو سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ خود امام شافعیؒ نے اللہ ابرو میں ایسا کرنا ہی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اہل بیتان بخش ہو سکتا تھا، مگر جن روایات میں "آل الاقامة" کہہ کر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کر دیا جاتا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس تاویل کو خلاف متبادر قرار دینے سے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیغ اور ایسا کرنا دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے!

حقیقہ نے سترہ کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی روایت جواز ان واقعات کی حقیقت رکھتی ہے اس میں تشفیغ ثابت ہے، کما مر دو سر حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیغ اقامت تھا، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت بلالؓ کی اقامت میں تعارض واقع ہونے کے بعد جب ہم نے حضرت ابو محذورہؓ کی اقامت کو دیکھا تو وہ سترہ کلمات پر مشتمل تھی، جیسا کہ پچھلے باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور حضرت ابو محذورہؓ سے جو روایت افراد اقامت کے سلسلہ میں مروی ہے، وہ نعیث ہے، کما حقیقہ العلامة العثمانی فی فہم الملہم، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ ابتداء میں ایسا کر عمل پیرا تھے، بعد میں تشفیغ پر عمل کرنے لگے، اس کا ایک قرینہ تو حضرت سوید بن غفلہؓ کی مذکورہ روایت ہے، دوسرا قرینہ حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے، کیونکہ وہ سلسلہ میں اسلام لائے ہیں، اس لئے ظاہر ہے، ہو کہ حضرت بلالؓ کا آخری عمل قابل ترجیح ہے، اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں، بلکہ محض راجح اور مرجوح کا ہے، واللہ اعلم وظلہم واہم.

۱۔ مسلم ج ۱ ص ۱۶۴ باب الامر بشفیع الاذان وابتداء الاقامة الاقامة ناہما مشناة ۱۳

۲۔ اس لئے کہ حدیث باب میں "أمر بلال ان یشفیغ الاذان دیوتر الاقامة" کے الفاظ ہیں، دوسری طرف ملحدانی میں حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت ہے "سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقرئ مثنیٰ" اس طرح بظاہر دونوں میں تعارض پیدا ہو گیا، ۱۳ مرتب علی ہذا

مباح نہیں، کیونکہ نصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نہی، لیکن بعض علاقوں میں اس تہویب کو سنت کی حیثیت سے سخت یا کر لیا گیا، تو علمائے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر سخت یا کر لیا جائے تو مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، و ہذا اعدال الافعال فی ذلک، چنانچہ علامہ شامیؒ وغیروں نے بھی لکھا ہے کہ قاضی، مفتی اور درویش دینی کاموں میں مشغول لوگوں کے لئے تہویب کی گنجائش ہے،

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ مِنْ أَدْنِ فَهُوَ يَفِيمُ

وَمِنْ أَدْنِ فَهُوَ يَفِيمُ، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عمل وجوب پر محمول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، لہذا مؤذن سے اجازت لے کر اقامت کوئی دو سر آ کہہ سکتا ہے، بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور پہنچ نہ ہو، اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے، گما صرح بہ انکاسا فی البدایح، حدیث باب کو استحباب پر محمول کرنے کی وجہ دلوقطنی وغیرہ کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتومؓ اقامت کہتے، اور بعض اوقات کچھ برعکس ہوتا، ان روایات پر اگرچہ سند کلام ہے، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے حدیث باب کو استحباب پر

لے ابراہیم ابو ذر (ج ۱ ص ۶)، باب الاقامت کے تحت اس مفہوم کی ایک روایت موجود ہے جو صحیح بھی ہے، اور متن اذن و فہو یفیم کے عدم وجوب بردالالت کرتی ہے، حدیث عثمان بن ابی شیبہؓ شامی و ابن خالدؓ شامی میں عمر بن محمد بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن زید قال اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاذان اشیاء لم یسمع منہا شیئا قال یأزی عبد اللہ بن زید الاذان فی المقام فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاجرو فقال القائل لان قالوا علیہ فاؤن بلال فقال عبد اللہ انما رأیتہ وانما سمعت ابراہیم قال فاقم انت، اس روایت پر امام ابو ذر نے سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح ورنہ کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہی جو چنانچہ صاحب اعلام السنن باب من اؤن فہو یفیم وان ذلک لیجوز کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں رواہ ابو ذر و سکوت عمدتہ قال ابن عبد البرؒ اسنادہ حسن و صحیح (ج ۱ ص ۸)، و کذا قال الحازمی کما فی الاصل (ج ۱ ص ۴۲)

نیز امام ابو ذر اس روایت کے بعد نقل کرتے ہیں حدیثنا بعید اللہ بن عمرؓ توری ثناء عبد الرحمن بن مہدی ثناء محمد بن عمرو قال سمعت عبد اللہ بن محمد قال کان جدی عبد اللہ بن زید یحدث بہذا الخبر (المقدم) قال فاقم جدیؒ قرب، بخاری و شعبہ بن ابی الجراح،

محول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود در شب باب بھی ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: قال ابو عیسیٰ حدیث زیاد انما نفعه من حدیث الافریقی والافریقی هو ضعیف عند اهل الحدیث۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْاَذَانِ بِغَيْرِ وُضُوْءٍ

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يؤذن الا متوضئاً، انما شافعی کا مسلک اس کے مطابق ہے اور ان کے نزدیک اذان و اقامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، حنفیہ اور مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، اقامت کے لئے ضروری ہے، لیکن صاحبؒ براینہ نے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اس کو اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیث باب کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن دلائل کی رو سے پہلا مسلک ہی راجح ہے، کیوں کہ نہی کی حقیقت تحریم ہے، اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْاِمَامَ اَحْتَجُّ بِالْاِقَامَةِ

اس میں بالاقامت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اقامت جس وقت وہ چاہے اس وقت ہونی چاہئے،

كان مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم يهمل فلا يفيد حتى اذا رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد خرج اقام الصلوة حين يراءه، اس سے فقہائے اہل سنت لال کر کے کہا ہے کہ اقامت خروجِ اذان کے بعد ہونی چاہئے، اور خروجِ اذان کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام صفوںِ مسجد سے باہر ہے تو صفوں کی طرف آجائے اور اگر صفوں میں بیٹھا ہو تو صفوں کی طرف چلنے کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اس تحدید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے قبل اقامت کہنا بہتر نہیں، ہاں اس سے تھوڑی بہت تاخیر ہو جائے تو بلا کراہت جانتو ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاَذَانِ لِلْبَيْلِ

ان التبتی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلا لا يؤذن لبیل فکلوا واشربوا

حتیٰ تسمعا اذاناً من اہلہام مکتومۃ اس حدیث میں تین مباحث ہیں،

پہلی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں حضرت بلالؓ کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور عبد اللہ بن ابی عامر مکتومؓ صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں صحیح ابن خزیمہ، صحیح بن حبان، ابن المنذر اور طحاوی کے حوالے سے حضرت امیہؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے، کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو، ویقیدہ مافی النساء فیہ ویشہد لہ ما اخرجہ العسارث بن اسامہ عن عروۃ مرسل ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تعزوا اذان ابن ام مکتوم ولكن اذان بلالؓ

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں اور واقعہ اصل میں یہ تھا کہ شروع میں ابن ام مکتومؓ رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت، لیکن رفتہ رفتہ حضرت بلالؓ کی حیثیٰ میں کمزوری واقع ہوئی جس کی وجہ سے انھوں نے دو ایک مرتبہ دھوکہ کھسایا، اور طلوع فجر سے قبل اذان دے بیٹھے، چنانچہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ انھوں نے وقت سے پہلے اذان دیدی، تو آپؐ نے اس کی تلافی کے لئے ان سے منادی کروائی، کہ کافی حدیث الباسب عن ابن عمرؓ ان بلا لآ اذان بلیل فامرو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتادی ان العبد قدنا (راوی سہا عن وقت صلوات الصبح) اسی زمانہ میں آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا، لا یقر تکم اذان

۱۲ ج ۳ ص ۸۵

۳۰ عن ذییب بن عبد الرحمن عن عتہ امیہ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ابن ام مکتوم یؤذن بلیل فیکمل الخ وارشہ حتیٰ تسمعا اذانہ بلالؓ، شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب الناذرین للفجرائی وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک، ۱۰۵ ج ۱ ص ۱۰۵ (طبع نور محمد) کتاب الاذان (باب) بلالؓ زمانہ جمیعاً اور قرآسی عن شریبہ بن عبد الرحمن عن عتہ امیہ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ابن ام مکتوم یؤذن بلالؓ فلا تکلموا ولا تشہروا بہ مرتبہ عروہ

کلمہ المطالب العالیہ ج ۱ ص ۱۶۳ رقم الحدیث ۱۲، ۳۲

۳۱ شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب الناذرین للفجرائی وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک، وہذا رواۃ انس و قال الطحاوی بعد ذکر ذلک الحدیث فی ذلک علی ان بلا لآ کان برید الفجر فلیضع لضعف بصرہ قالہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا یقر علی اذان اذکان من مارتہ الخطا لضعف بصرہ، مرتبہ علی حد

بلائی خان فی بصرہ شہیداً، بہر حال جب حضرت بلالؓ کو مغالطہ زیادہ ہونے لگا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی، اور حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر معسر فرمایا، اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو چونکہ تاہینا تھے اس لئے وہ خود فجر کو دیکھ کر اذان نہیں دیتے تھے بلکہ جب لوگ ان کو مسح ہونے کی خبر دیتے تھے تب اذان دیتے تھے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے: "وكان رجلاً اعمى لا يبالي حتى يقال له اصبحنا اصبحنا" بہر حال اس تبدیلی کے بعد حدیث باب ارشاد فرمائی گئی: "ان بلائاً... يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا تاذين ابن ام مکتومؓ"، وهذا احسن ما جمع به بين الروايات في هذا الباب،

دوسری بحث یہ ہے کہ فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ ثلاثہ امام ابو موسیٰ، اصحیح بن راہویہ اور عبد اللہ بن المبارک کا مسلک یہ ہے کہ اذان فجر وقت سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا نہیں ہو سکتا، جبکہ امام عظیم امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں، اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہے، ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلالؓ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اُس وقت درست ہوتا جبکہ عہد رسالت میں اذان باللیل پر اکتفا کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی،

اخلاف کے دلائل - ① ابو داؤد میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال له لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا وقد يديده

له وحشيبان قال تحرت علم ايتس لمجد فاستندت الى حجرة النبي صلي الله عليه وسلم فبقيت فيه حتى قال يا يحيى قلنت نعم قال بل لال انما قلنت اني اريد الصيام قال وانا اريد الصيام ولكن مؤذنتا بذاني بصره سور او قال شي، وانه اذن قبل طلوع الفجر ثم خرج الى المسجد فترجم الطعام وكان لا يؤذن حتى يبيض، رواه البهائي، وقال الحافظ في التذرية اسناده صحيح، رآه ابن من من ٥١ ابواب الاذان باب ما جاء في اذان الفجر قبل طلوعه، مرثب عن عنده
س ١ ج ١ ص ٨٦ كتاب الاذان باب اذان الاعمى اذا كان لا من يجزأ ١٢

عوضاً اور یہی کہ روایت میں جس کے رجال ثقافت ہیں الغازیہ ہیں، "انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال
یا بلال لا تؤذن حتی یطعم الفجر"

④ لمجاہدی میں حضرت حفصہ بنت عمرؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان اذا اذن المؤذن بالعراق فاصلى ركعتي الفجر ثم خرج الى المسجد وحرم الطعام
وكان لا يؤذن حتى یصبح"

⑤ حافظ ابن عبد البر نے "المختار" میں حضرت عائشہؓ کی روایت نقل کی ہے: "قالت ما كانوا
یؤذنون حتى یفجر الفجر" امام ابن ابی شیبہ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے،

⑥ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب "ان بلا الاذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ان ینادی ان العباد قدامی" یہ روایت امام ترمذی کے علاوہ امام ابو داؤد، امام طحاوی، امام دارقطنی

لمہ ابو داؤد ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت، امام ابو داؤد نے مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد
فرماتے ہیں: "و شداد لم یرک بخلاف صاحب بئالجمہور و علامہ سہارنپوری فرماتے ہیں: "اشارة المصنف الی ضعف ہذا
الحدیث لاقطاعہ وارسالہ وقد اختلف العلماء فی ردہ و قبولہ لاس فی ردہ حدیث شداد۔ قبولہ عن بلال، فعندہا حنیفۃ
و مالک و احمد مقبول مطلقاً و حسب الجمہور ان التوقع وان شئت تفضیل المذاهب فارجح الی التنبیہ، و شداد قال
الحافظ شداد موثق عیاض الجوری مقبول یرسل عن بلال بن الرابیع، و التنبیہ عن بلال الجمہور و حواشی ابی داؤد و صاحب
لمہ ابن سنی ج ۲ باب ان لا یؤذن قبل الفجر،

لمہ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاؤن للفجری وقت ہو، علامہ نعیمی "آثار سنن" (ص ۵۶ و ۵۷) باب ماجاء
فی اذان الفجر قبل طلوعہ کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ہذا وہ الطحاوی البیہقی اسنادہ جیدہ
لمہ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ باب من کرہ ان یؤذن المؤذن قبل الفجر،

لمہ والیضاد ذکرہ البیہقی فی کتاب الاذان و ذکرہ الحافظ فی التذاریع و عداوان الی ابی شیخ فی کتاب الاذان و قال باسناد
صحیح و قال ابن الزکماں فی الجمہور ترقی بنو اسلم صحیح، (آثار سنن و حواشی ص ۵) باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ
لمہ سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت،

لمہ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاؤن للفجراتی وقت ہو بعد طلوع الفجر قبل زکات،

لمہ سنن دارقطنی ج ۱ ص ۹۱، ۱۲

وخرم نے بھی تخریج کی ہے، اس واقعہ کی مکمل تفصیل سنین پہلی میں موجود ہے، عن عبد العزيز بن
 ابی رواد عن منافع عن ابن عمر ان بلالا اذن قبل الفجر فقال له النبي صلى الله عليه
 ما حملك على ذلك فقال استيقظت ولنا ولسان فظننت ان الفجر طلعت فامرته التبي
 صلى الله عليه وسلم ان ينادي بالمدينة ثلاثا ان العبد قد نام ثم اتقده الى جنبه
 حتى طلعت الفجر قال النيهوي استاده حسن

یہ روایت حنفیت کے مسلک پر مرتب ہے، مگر اذان باللیل کافی نہیں، لیکن امام ترمذی اس روایت
 کے بارے میں فرماتے ہیں: ہذا حدیث غیر محفوظہ چنانچہ امام ترمذی نے اس روایت پر رد و اعتراض
 کئے ہیں ایک یہ کہ یہ حدیث مسلمہ کا فقرہ ہے، اور انھیں اس روایت میں مقالہ ہو گیا ہے، اصل میں
 حضرت ابن عمر کی روایت یہ تھی کہ حضرت عسمر کے مؤذن مسروح نے رات کے وقت اذان دیدی
 تھی تو حضرت عمر نے اسے اعادہ کا حکم دیا، حماد بن سلمہ سے غلطی ہوئی اور انھوں نے یہ واقعہ خود آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت بلال کے درمیان بیان کر دیا،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں، اور ان کا فقرہ مضر نہیں، اس کے علاوہ
 درحقیقت وہ متفقہ بھی نہیں، کیونکہ دارقطنی میں سعید بن زہری نے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے
 نیز امام دارقطنی ہی نے ایک طریق اور ذکر کیا ہے جس میں امام ابو یوسف قاضی نے سعید بن ابی عروبہ
 عن قتادہ عن انس کے طریق سے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، نیز بیہقی میں ابراہیم بن عبد الجبار
 ابن عبد الملک بن محمد زورہ نے عبد العزیز بن ابی رواد عن منافع عن ابن عمر کے طریق سے ان کی متابعت
 کی ہے، کیفیت یصمد دھوی لغزو حمالہ؟

۱۰ آثار بسنن، ص ۵۶ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ،

۱۱ قال العلامة العثماني صاحب «ملا بسنن» قال العلامة الزكواني في الجواهر النقي قلت ابو يوسف قد وثقه ابو بصير
 في باب جمادى تغسل منه ثم وثقه في كتاب العتبات في كتاب العتبات في كتاب العتبات في كتاب العتبات في كتاب العتبات
 ابی حنیفہ ابو یوسف القاضی ثقہ وعاویہ ابوزید ثقہ و زفر بن ابیہزیل ثقہ والقاسم بن معن ثقہ ابو داؤد
 ج ۲ باب ان لا تؤذن قبل الفجر مرتب عنی من

۱۲ والظلم باہت و شواہد آثار بسنن ص ۵۶ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ وایضاً لا شارب ضعیف مستطیع عند الخ
 ابی یحییٰ بن سنان عن ابی نصر قال قال بلال انزلت طیل قال النبي صلى الله عليه وسلم منعت الناس من الطعام والشراب
 الخلق ناصد فنادوا الا ان اصبر نام فانطلقت وانا قول لست بلال لم تلده امه وابتن من نفع وجم جبینہ فنادت

۱۳ الآثار بسنن ص ۵۶ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ

رہا امام ترمذی کا حامد بن سلمہ پر وہم کا اعتراف سورہ قابل قبول نہیں، اس لئے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لئے کہ حامد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں اور مسلم کے رجال میں سے ہیں، ان کی طرت بلا دلیل وہم کی نسبت کس طرح درست ہو سکتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کے واقعہ کو حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح کے واقعہ کے ساتھ خلط کرنا کسی طرح درست نہیں، بیٹھتا، اس لئے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ واقعے ہیں، امام ترمذی نے حضرت بلالؓ کے اس واقعہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب (جواب کی پہلی حدیث ہو) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یا ارشاد فرمایا ہے "ان بلا لایؤذن بلیل" لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت بلالؓ کو رات کے وقت اذان دینے پر سزا دیتے!

اس کا مفصل جواب پہلے گزری جگہ ہے، کہ یہ دونوں واقعات مختلف زمانوں کے ہیں، سزا کا واقعہ شرمح میں اُس وقت کا ہے جب حضرت بلالؓ فجر کے وقت اذان دیا کرتے تھے، اور حدیث باب میں اس زمانہ کا واقعہ مذکور ہے جب فجر کی اذان حضرت ابن کعبؓ نے دینی شروع کر دی تھی، بہر حال ائمہ ثلاثہ کا حدیث باب "ان بلا لایؤذن بلیل" سے استدلال تام نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایک بھی ایسی روایت پیش نہیں کر سکتے، جس میں صرت اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہو، تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے بڑے ائمہ ایک ایسے معاملہ پر کیسے متفق ہو گئے جس کا ماخذ کوئی ایک واضح روایت بھی نہیں، بہر حال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلان وقت صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے،

عیسوی بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کے وقت اذان کیوں دی جاتی تھی؟

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ تہجد کی اذان تھی، یہ جواب اُن لوگوں کے مسلک پر درست بیٹھ سکتا ہے جو تہجد کی اذان کو مشروع کہتے ہیں، لیکن جوہر حنفیہ نوافل کے لئے اذان کو مشروع نہیں مانتے اُن کے مسلک پر یہ جواب درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو مرتبہ اذان صرت رمضان میں ہو کرتی تھی، اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا

بوتہ اتمام، وینما الذی اختاره الشیخ الانور وکذا النیموی فی آثار السنن، چنانچہ حدیثیہ باب
کافیہ جمعہ، کھلو او اشربوا حتی تسمعوا ناذین ابن ام مکتوم، اس بات پر دلالت کرتا ہے، نیز بعض دوسری
روایات پر یہ تصریح بھی ہے، "لینیتہ ناشکمہ"

ابنہ اس پر ایک اشکال پھر بھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ کہ طحاوی وغیرہ کی روایت میں حضرت
عائشہ فرماتی ہیں: "ولم یکن بینہما رای بین الاذنین" الا متقدرا ما یقبل، ہذا اور یصعد
ہذا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اذانوں کے درمیان بہت کم فاصلہ ہوتا تھا، فلا یظہر
حینئذ حکمۃ تعدد الاذان ولا یحافظ القاسمین بالاذان الاوّل"

اس اشکال کا جواب علامہ نووی کے کلام سے ملتا ہے، انہوں نے نقل کیا ہے کہ دراصل
حضرت بلال اذان دینے کے بعد درتک وہیں بیٹھ کر نماز میں گھومتے رہتے تھے، پھر جب طلوع فجر کا
وقت قریب ہوتا تو اترتے اور حضرت عبداللہ بن ابی مکتوم کو جگاتے، پھر وہ اذان کے لئے چڑھتے
بند اذان کے آگے اور چڑھنے میں اگرچہ زیادہ فاصلہ نہیں تھا، لیکن دونوں کی اذانوں کے درمیان اتنا
فاصلہ اتنے ضرور تھا کہ اس میں سوہی کھائی جاسکے، بالخصوص اس تکلف سے پاک اور سارہ زندگی میں
سوہی کھانے میں زیادہ وقت صرفت نہیں ہوتا تھا، واللہ سبحانہ اعلم

۱۰ فقال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "انما اذان بلال فی اللیلۃ
قبل طلوع فانا کان فی رمضان لیسبتہ انائم ویرجح القائم الا للصلوۃ واما فی غیر رمضان فکان ذلک خطا منہ لیسبتہ
ان یفسر قلیل" واللہ اعلم بالصواب (آثار السنن ص ۵۵، باب ما ہارتی اذان الفجر قبل طلوعہ) مرتب عنہ
۱۱ آثار السنن ص ۵۵، باب ما ہارتی اذان الفجر قبل طلوعہ عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنع
اصدکم اذان بلال من سورہ فاتحۃ لقرآن اور نادی بلیل یرجح قائمک ولینبہ ناغمک (قال النیموی) الخرجہ ایشخان،
چنانچہ امام بخاری نے یہ روایت صحیح بخاری ج ۱ ص ۴۸۰ کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر کے تحت تحریر کی ہے
اور امام مسلم نے صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۵۰ کتاب الصیاب باب بیان ان الذنول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر الا کے
تحت، (مرتب عنہ)

یکہ ج ۱، باب التاذین للفجری وقت ہو بعد طلوع الفجر اول ذلک،

بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْخُرُوجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْإِذَانِ

خروج رجل من المسجد بعد ما اذن فيه بالعصر فقال ابو هريرة اما هن انتم صلي ابا القاسم صلى الله عليه وسلم اسناد احمد میں اس پر اتنا اضافہ اور ہے، ثم قال ابو هريرة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنت في المسجد فتودي بالصلاة فلا يخرج احدكم حتى يصلي، جس سے معلوم ہوا کہ یہ نبی مرفوع ہے، بنیادی طور پر اس مسلمان کوئی اختلاف نہیں کہ بغیر عذر کے اذان کے بعد مسجد سے خروج کر دہ ہے، البتہ عذر کی تفصیلات میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہی اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسری مسجد میں امام ہوا اپنی نماز پہلے پڑھ لیا ہو یا کوئی ضروری کام پیش آ گیا ہو اور کسی دوسری جگہ جماعت ملنے کی توقع ہو تو خروج جائز ہے، حدیث باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کو کسی ذریعہ سے یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ جانے والا شخص بغیر عذر کے جا رہا ہے، ورنہ مجرد کسی کے خروج پر عصیان کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ معذور ہو۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِذَانِ فِي السَّفَرِ

اذا سافرتما فاذا نادى قسما، سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں مشافح ہونے کی توقع نہ ہو امام شافعیؒ اور امام احمد کے نزدیک وہاں بھی اذان و اقامت دونوں مستحب ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفا نہ بلکہ گراہت جائز ہے، اور اذان سنون نہیں، حدیث باب شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے، امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئیں،

ولو يتكلموا كبركماً، وانما ترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستسما منہما لكونهما متساويين في العلم والعزوة، ورنہ اعلم کا اصح بللामتہ ہونا دوسری روایات سے ثابت ہے،

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْإِذَانِ

من أذن سبع سنين، محتمبا كتبت له براءة من النار، أذن كل فضيلة من متعدد احاديث صحیحہ موجود ہیں جیسا کہ امام ترمذی نے "ذی الباب" سے ان کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہاں امام ترمذی نے ایک ضعیف حدیث ذکر کی ہے، چنانچہ خود امام ترمذی منسراتے ہیں، "وحدث ابن عباس حدیث غریب: اس کی وجہ یہاں ہے کہ امام کی عادت یہ ہو کہ وہ ایسی روایات تخریج کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہ کی ہوں،

وللاخبار الجعفی لکان اهل الکوفة بغیر حدیث، حضرت ریح کے اس قول کا منشا جابر جعفی کی توفیق ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جابر جعفی کو بہت سی احادیث یاد تھیں، اور اہل کوفہ کو انہوں نے بہت سی احادیث پہنچائیں،

در اصل جابر جعفی کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے، یحییٰ بن سعید قطان عبد الرحمن بن مہدی اور امام عظیم ابو حنیفہ علیہم السلام کو ضعیف قرار دیتے ہیں، ان کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا قول مشہور ہے "ما روایت اکذب من جابر الجعفی کلماتہ بمسئلة جاءنی فیہ بحدیث"۔

پھر وجہ تضعیف میں بھی اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ یہ شعبہ باز تھے، بعض نے کہا کہ وہ اتنی حدیثیں یاد کرنے کا دعویٰ کرتے تھے جن کا یاد کرنا مشکل ہو، وقیل عدم مبالاتہ، اگرچہ یہ وجہ قطعی طور پر تضعیف کے لئے کافی نہیں، تاہم حافظہ وغیرہ کے لحاظ سے بھی اکثر علماء نے ان کی تضعیف کی ہے، والله سبانه اعلم،

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ ضَامِنًا وَالْمُعَوِّذَ مَوْمِنًا

الامام ضامن، حدیث کا یہ جملہ جرائع الکلم میں سے ہے، اور متعدد مختلف فیہ مسائل میں حنفیہ کا استدلال ہے،

① ادلا حنفیہ نے اس سے ترک قرارت خلف الامام پر استدلال کیا ہے، اور وجہ استدلال ظاہر ہے کہ جب امام مقتدیوں کا کفیل اور ضامن ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قرارت مقتدیوں کے لئے کافی ہو، دستاویز المسئلة بتفاصیلہا فی موضعہا،

② ثانیاً اس سے حنفیہ نے اقتداء بفرع علی بالتفعل کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے، لکن شیخ
لا یتمنن ماہر فوقہ،

③ ثانیاً حنفیہ نے اس سے اقتداء بالمفترض بمقتضیٰ آخر کے عدم جواز پر بھی استدلال کیا ہے،
لکن الشیخ لا یتضمن ماہو مثلاً،

④ راہبنا حنفیہ نے اس سے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ امام کی نماز کا سارا مقتدی
کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے، جبکہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے
خودمردار ہیں، اور امام کی نماز کے فساد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی، بقول اللہ تعالیٰ
"لا تزدوا زینۃ و ذرۃ الخیریٰ بہر حال حدیث باب اس مسئلہ میں اُن کے خلاف حجت ہے، اس لئے
کہ امام کو کفیل کہا گیا ہے، لہذا مقتدیوں کی نماز کا اصلاح و فساد اس پر موقوف ہے، امام شافعی حدیث
کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ ضامن کے معنی نگران اور نگہبان کے ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں
کی نماز کا نگران ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں
ہونے دیتا، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر بھی ہے، خلاف لغت بھی اور خلاف روایت بھی، خود حضرت
صحابہؓ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا، چنانچہ حضرات صحابہ لفظ ضامن
کو کفیل ہی کے معنی میں سمجھتے تھے، اور کفیل کا فساد مکفول عنہ کے فساد کو مستلزم ہے، اس کی تائید
ابن ماجہ میں سہل بن سعد السامدی کی روایت سے ہوتی ہے، ثنا ابو حازم قال کان سہل بن
سعد السامدی یعدم فتیان قومہ یصلون بہم فقیل لہ تفعل و لک من القدام
مالک قال انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الامام ضامن فان احسن
خلہ و لہم وان اسلم یعنی فعلیہ ولا علیہم، اسی قسم کا واقعہ ابن ماجہ نے حضرت عقبہ بن عامر
جس کا بھی ذکر کیا ہے، ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ضامن کفیل ہی کے معنی میں ہے، اور حضرت
سہلؓ نے بھی اس کا وہی مطلب سمجھا جو حنفیہ نے سمجھا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام کی نماز
کے فساد سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے، یہ روایات ہے کہ اس کا گناہ مقتدیوں کے
بجائے خود امام ہی پر ہوتا ہو، اور جہاں تک "لا تزدوا زینۃ و ذرۃ الخیریٰ" کا تعلق ہے سو اس سے

استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ آیت گمناہ و ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ انعال کی صحت و فساد کے بارے میں، واللہ اعلم،

تم یقیناً حدیث ابی صالح علی بن المدینی کے اس قول کا منشا غائبانہ ہے کہ وہ آتش کا سماع ابوسلمہ سے صحیح نہیں مانتے، اسی لئے انھوں نے دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا، لیکن حافظ ابو زرہ اور امام بخاری اور دوسرے محدثین نے اس حدیث کو معتبر قرار دیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث معتود و صحیح طرق سے مروی ہے، اسی لئے حافظ ابن حبان نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ابوسلمہ نے ایک مرتبہ یہ حدیث ابو ہریرہؓ سے سنی اور ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے،

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَدَانَ الْمُؤَدِّنُ؛

اذا سمعتم اللذان فقولوا مثل ما يقول المؤدِّن، امام شافعی اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس حدیث کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جیعلتین کا جواب بھی جیعلتین ہی سے دیا جائے گا، جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جیعلتین کا جواب "ثوقلہ" یعنی لا حول ولا قوۃ الا باللہ ہے، یہ مسلک مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، جس میں جیعلتین کے جواب میں ثوقلہ کی تصریح کی گئی ہے، یہ حدیث مغربہ ہونے کی بنا پر حدیث پاک کے لئے مختص ہے، حافظ ابن حجر نے اسی کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی اور مالکیہ کا مغنی بہ قول صحیح ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیث باب کا امر و جواب کے لئے ہے یا ندب کے لئے، حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے، حنفیہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس الائمہ حلوانی وغیرہ اسے ندب پر محمول قرار دیتے ہیں، اور اجابت بالقدم کو واجب کہتے ہیں، اسی پر فتویٰ ہے، پھر اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، (تم الباب)۔

لے یعنی حدیث ابوسلمہ عن ابی ہریرہؓ اور حدیث ابوسلمہ عن عائشہؓ جن کا حوالہ ترمذی میں ہے، مرتب،
کتاب ص ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، باب شتم ابی العزیز مثل قول المؤدِّن لمن سمعتم یصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یصل

بَلْبَ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةٍ أَنْ يَأْخُذَ الْمُؤَدَّنَ عَلَى الْإِذَانِ أَجْرًا

عن عثمان بن أبي العاص قال إن من آخر ما عهد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ مؤدنا لا يأخذ على الإذنان أجرا، یہاں اجرت علی الطامات کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں احادیث بظاہر متعارض ہیں، حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت جس میں انھوں نے تعلیم و سزا پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی تھی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عیدار شاد سرائی تھی وہ اجرت علی الطامات کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث باب بھی اسی کی مؤید ہے، چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ اجرت علی الطامات ناجائز ہے، خلیل بھی عدم جواز کے قائل ہیں، جبکہ شافعیہ کا مسلک اس کے بالکل برخلاف یہ ہے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے، ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں

قال قلت لرجل من آل أبي ذرٍّ قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان اخذت بها اخذت قوسا من نار فردتها، والفاضل عن عباد بن الصامت قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان اخذت بها اخذت قوسا من نار فقلت ليست بمال واری فی سبیل اللہ فقلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنہما فقال ان من ترک ان تطوف بہا طوقا من نار فقلبا، کلا الحدیثیں چہرہ جہا ابن ماجہ فی سننہ ص ۱۵۹ ابواب التجارات باب الاجر علی تعلیم العسکران، مرتب عاقاہ اللہ وعاہ،

عن ابن سعید قال انطلق نفر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة سافروا حتى نزلوا على حني من احبياء العرب فاستضافوهم قالوا ان يضيغ فوهم فدرغ سيدك لئلا يضل شي لا يضيغ شي فقال بعضهم واتيتم بؤلار الربط الذين نزلوا عندنا ان يكون عندنا بعضهم شي فاقوهم فقالوا يا ايها الربط ان سيدنا كدرغ وسينا لا يضيغ شي فاتفقوا قبل عندنا من شي فقال بعضهم هو ابو سعيد الراوي كافي فسلم نعم والله اني لا نذ في ولكن الله قد استغفنا فلم نصيغوا فاما انما يراى لكم شي فاجعلوا لنا جلا فضا نحوهم على قطع من لئيم فانطلق عليه ويقرا الحمد شربت انا لئيم فكلنا نريش من عقاب فانطلق يمشي ما به قلبه وعلته قال فاقوهم جليل الذي صالح نحوهم عليه فقال بعضهم اقمروا فقال الذي رثى لا تفعلوا حتى ناتي النبي صلى الله عليه وسلم فنذركم الذي كان فنسظر ما يامرنا فقد دعا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنذركم فقال ما يدريك انهار قية شم قال قد سميتهم قسوادا من اولى معلمهم بها واذ ان ارادوا ان ياتيهم في تصويبه اياهم ففعلت النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبد الله قال شبة ثنا ابو شريح م قال الما من كل بنو

مشہدہ ہوتا ہے، اس مسئلہ میں احادیث بظاہر متعارض ہیں، حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت جس میں انھوں نے تعلیم و سزا پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی تھی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عیدار شاد سرائی تھی وہ اجرت علی الطامات کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث باب بھی اسی کی مؤید ہے، چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ اجرت علی الطامات ناجائز ہے، خلیل بھی عدم جواز کے قائل ہیں، جبکہ شافعیہ کا مسلک اس کے بالکل برخلاف یہ ہے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے، ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں

قال قلت لرجل من آل أبي ذرٍّ قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان اخذت بها اخذت قوسا من نار فردتها، والفاضل عن عباد بن الصامت قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان اخذت بها اخذت قوسا من نار فقلت ليست بمال واری فی سبیل اللہ فقلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنہما فقال ان من ترک ان تطوف بہا طوقا من نار فقلبا، کلا الحدیثیں چہرہ جہا ابن ماجہ فی سننہ ص ۱۵۹ ابواب التجارات باب الاجر علی تعلیم العسکران، مرتب عاقاہ اللہ وعاہ،

عن ابن سعید قال انطلق نفر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة سافروا حتى نزلوا على حني من احبياء العرب فاستضافوهم قالوا ان يضيغ فوهم فدرغ سيدك لئلا يضل شي لا يضيغ شي فقال بعضهم واتيتم بؤلار الربط الذين نزلوا عندنا ان يكون عندنا بعضهم شي فاقوهم فقالوا يا ايها الربط ان سيدنا كدرغ وسينا لا يضيغ شي فاتفقوا قبل عندنا من شي فقال بعضهم هو ابو سعيد الراوي كافي فسلم نعم والله اني لا نذ في ولكن الله قد استغفنا فلم نصيغوا فاما انما يراى لكم شي فاجعلوا لنا جلا فضا نحوهم على قطع من لئيم فانطلق عليه ويقرا الحمد شربت انا لئيم فكلنا نريش من عقاب فانطلق يمشي ما به قلبه وعلته قال فاقوهم جليل الذي صالح نحوهم عليه فقال بعضهم اقمروا فقال الذي رثى لا تفعلوا حتى ناتي النبي صلى الله عليه وسلم فنذركم الذي كان فنسظر ما يامرنا فقد دعا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنذركم فقال ما يدريك انهار قية شم قال قد سميتهم قسوادا من اولى معلمهم بها واذ ان ارادوا ان ياتيهم في تصويبه اياهم ففعلت النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبد الله قال شبة ثنا ابو شريح م قال الما من كل بنو

انہوں نے ایک باگزیدہ کا سونہ فاتحہ پڑھ کر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ دیا گیا تھا،

اگرچہ مشفقین حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدم جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بنا پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ شراب اولیٰ میں جو نیکو نژادین، انہ اور مصلحین و مفتیس وغیرہم کے وظائف سے مال سے معسر رہتے، اس لئے انہیں بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور وظائف کا بغیر اجر کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہو گئے تو تسلیم، اذان و امامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام برائی شعاع میں بد نظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی، پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت جس وقت کی تاویل کر کے دی گئی ہے، لہذا یہ نہ اجرت علی الطاعت ہے اور نہ خروج عن المذہب الحنفی، لیکن اس مسلک کی رو سے جن طاعات میں جس وقت نہ ہو یا جس وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات ان کی اجرت لینا جائز نہ ہوگا،

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ جس وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورت شدیدہ کی بنا پر امام شافعی کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز ہے، وھذا کما اختار الحنفیۃ مذہب المالکیۃ فی مسئلۃ المفغود للضمان و یرى فعلى هذا الاحتیاج الی تاویل جس الوقت، یہ قول ثانی زیادہ قرین صواب ہے،

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ضرورت کی وجہ صرف ان احکام میں رد و بدل ہو سکتی ہے جو مجتہد فیہ ہیں، یا جن میں اول متعارض ہیں، منصوص اور منقن علیہ احکام میں ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں

بَابُ مِنْهُ أَيْضًا

اس سے قبل امام ترمذی نے "باب ما یقول اذا اذن المؤمن من الدعاء قائم کیا تھا، اس کے بعد مذکورہ باب قائم کیا ہے،

آت محتمل الوسيلة، الوسيلة لغة هي ما يتقرب به الى الكبير والمراد ههنا ما يتقرب به الى الله تعالى، اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ جنت کے ایک اعلیٰ درجہ کا نام ہے، بعض کتابوں میں اس کے بعد قال درجة الرفیعة کے الفاظ بھی منقول ہیں حالانکہ حج

وغیر فرماتے ہیں کہ ان کی کوئی اصل نہیں، لیکن علامہ ابن ہشام نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں ایک روایت بحوالہ نسائی ذکر کی ہے، کہ اس میں یہ الفاظ موجود ہیں، لیکن سنن نسائی میں موجود نہیں، البتہ امام نسائی نے ایک کتاب عمل الیوم واللیلۃ بھی ہے، شاید یہ اضافہ اس میں موجود ہو۔

بَابُ مَا جَاءَكُمْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَاةِ؛

فرضت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسرئیل بہ الصلوٰۃ خمسمین

تم نقصت حتی جعلت خمساً، اس میں کلام ہوا ہے کہ پچاس سے پانچ نمازوں کی طرف منتقل ہونا یہ نسخ تھا یا نہیں؟ بعض حضرات نے اسے نسخ قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نسخ قبل الاطلاع کسی کے نزدیک بھی درست نہیں، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں تھا بلکہ بقول حضرت کشمیریؒ پچاس کا حکم عالم بالا کے اعتبار سے تھا، اور وہاں کے لحاظ سے آج بھی نمازیں پچاس ہی ہیں، کیونکہ پانچ نمازوں کا اجر ملا اعلیٰ پر پچاس ہی جتنا ہوگا، اس کی تائید حدیث باب کے اس جملے سے ہوتی ہے: "ثم فودی یا محمد انه لا یبدل القول لدی وان لك بهذا الخمس خمسمین"۔

پھر بعض ملاحظہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاذ اللہ یہ بات نہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ یہ امت پچاس نمازوں کی طاقت سے نہیں رکھے گی، بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے توجہ دلانے سے اس کا علم ہوا، اور اگر علم تھا اور پانچ نمازیں ہی فرض کرنا مقصود تھیں تو شروع میں پچاس کا حکم دیکر بعد میں بار بار اس میں کمی کرنے کی کیا حکمت تھی؟

لیکن یہ اعتراض جہالت پر مبنی ہے، دراصل اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم تھا، لیکن ابتداء ہی سے پانچ نمازیں فرض کرنے کے بجائے پہلے پچاس نمازوں کا حکم دینے میں بہت سی حکمتیں تھیں، باری تعالیٰ کی حکمتوں کا احاطہ ممکن نہیں، تاہم چند حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں، ایک یہ کہ اس طرح امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو پانچ نمازوں میں پچاس نمازوں کا احسب و بخشنا مقصود تھا، اور یہ طریقہ سخت یا در کے پانچ نمازوں کے پچاس کے مساوی ہونے کا زیادہ یقین اور اعتماد پیدا کیا گیا، دوسرے اس طریقہ سے اللہ کی نعمت کا احساس اور اس پر مسرت زیادہ ہوتی، تیسرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بار بار بار بار یابی نصیب ہوتی، چوتھے اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے درجہ تقریب اور شافع و شافع ہوتے کی صفت کا مظاہرہ ہوا، پانچویں اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمت محمدیہ علیہ السلام کے ساتھ خیر خواہی اور شفقت ظاہر ہوئی، اور اُن کے صاحبِ الرأی ہونے کی وجہ سے اُن کی نصیحت کا اظہار ہوا، اور اُن کے علاوہ نہ جانے کتنی حکمتیں ایسی ہوں گی جن کے اور اراک سے عقلِ انسانی قاصر ہے، فلو لا هذا الاستتال لم تظهر هذه الحكمة والله اعلم وعلما
انتم واحکم:

بَابُ فِي فَضْلِ الصَّلَاةِ الْخَمْسِ؛

الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن، اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب صلواتِ خمس میل و نہار کے لئے کفارہ ہیں، پھر صلوة جمعہ کے پورے اسبوتہ کے لئے کفارہ ہونے سے کیا مزید نائدہ حاصل ہوا؟

اس کا جواب حضرت شاہ صاحب نے یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت کچھ افعال کے خواص بتلا رہا ہے، اور جس طرح دنیا کی مادی اشیاء میں کچھ خواص مفردات کے ہوتے ہیں اور کچھ مرکبات کے، اور مرکب کئی مفردات کے مجموعہ کا نام ہے تو ایسا ہونا عین ممکن ہے کہ کسی مرکب کے بعینہ وہی خواص ہوں جو کئی مفردات کے میل کر ہوتے ہیں، لہذا حدیثِ باب میں صلواتِ خمس کی حیثیت مفردات کی سی ہے، اور جمعہ الی الجمعہ کی حیثیت مرکب کی سی، دونوں کی خاصیتوں کو ملحوظِ علمہ ذکر کیا گیا،

ایک جواب علامہ عینی نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ جو اعمال صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں اُن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے نانہ اعمال میں صغائر موجود ہوتے ہوں تو وہ اُن کے لئے کفارہ بن چکا ہیں، اور اگر صغائر موجود نہ ہوں تو وہ رنج درجات کا سبب بنتے ہیں، لہذا اگر صلواتِ خمس سے گناہ معاف ہو چکے ہیں تو جمعہ الی الجمعہ یا جمعہ رنج درجات ہو جائے گا، یہ جواب زیادہ واضح ہے، ماہم یغش الکبائر، اس کی تشریح دو طرح کی جاسکتی ہے، ایک یہ کہ اُس کو معنی استثناء قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صرف صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں کبائر کے لئے نہیں،

دوسرا امکان یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ شرط قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صغائر کے لئے بھی صرف اس وقت کفارہ ہو سکتے ہیں جبکہ انسان نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کوئی شخص مرتکبِ کبیرہ ہے تو ان اعمال سے اس کے صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے،

بعض علامتے پہلے مفہوم مراد لیا ہے اور بعض نے دوسرا مفہوم، دوسرے مفہوم کی تائید اس آیت کے ظاہر سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے: **اِنَّ تَجْتَنِبُوا كَثِيْرًا مِّمَّا تُهْمُوْنَ عَنْهُ جَافِرٌ وَعَلَيْكُمْ سُمْ سِيْرَةٌ كَيْفَ تَاْكُمُوْهُ**۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حقیقہ کے نزدیک چہ کر مفہوم شرط میں نہیں ہوتا اس لئے حقیقہ کے نزدیک اس آیت اور حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کہا تم سے اجتناب نہ کیا جائے تو صغائر معاف نہیں ہوں گے، واللہ اعلم،

يٰۤاَبُو مَاجَاۗءٍ فِىْ فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

صلوة الجماعة تفضل على صلوة الرجل وحده بسبع وعشرين درجة، ستائیس کے عدد کی تخصیص کے بارے میں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ بلقینی سے ایک لطیف نکتہ نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جماعت کا ادنیٰ اطلاق عین پر ہوتا ہے، لہذا ایک جماعت اصلاً تین نیکوں پر مشتمل ہوتی ہے، "وکل حسنة بعشر امثالها" اس طرح یہ تین نیکیاں اپنی فضیلت کے اعتبار سے تیس نیکیوں کے برابر ہوتی ہیں، اور تیس کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے، اس میں سے اصل یعنی تین کو نکال لیا جائے تو عدد فضیلت ستائیس ہی رہ جاتا ہے،

یہ توجیہ ان روایات کے مطابق ہے جن میں "سبع وعشرون" کا عدد مذکور ہے، لیکن دوسری روایات جن میں "خمسة وعشرون" آیا ہے وہ اس حساب پر پوری نہیں ٹھہرتیں،

پھر جن روایات میں "سبع وعشرون" کے بجائے "خمسة وعشرون" وارد ہوا ہے ان کا بظاہر "سبع وعشرون" کے ساتھ تنازع پایا جا رہا ہے، اس تنازع کو ختم کرنے اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض نے کہا کہ عدد اقل اکثر کی نقل نہیں کرتا یا یہ کہ اختلافات شروع و ختم کے اعتبار سے ہے، یا یہ کہ "خمسة وعشرون" مسجد حنی کے لئے ہے، اور "سبع وعشرون" مسجد جامع کے لئے،

لیکن حافظ ابن حجر نے ایک اور جواب دیا ہے جو حافظ بلقینی کی مذکورہ توجیہ کے مشابہ ہوا وہ یہ کہ ادنیٰ ترین جماعت دو آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے، ایک امام اور ایک مقتدی، لہذا جن روایات میں پچیس کا عدد مذکور ہو وہاں صرف اجر فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، اور جن روایات میں ستائیس کا

عزیز کو کہ وہ ہاں پر فضیلت کے ساتھ دو آدمیوں کے اجراء کو بھی شامل کر لیا گیا ہو، اس طرح وہ ستائیس ہو گیا، واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ سَمِعَ السِّدَاءَ فَلَا يَجِيبُ،

یہاں اجابت سے مراد اجابت علیٰ لعین جماعت میں شریک ہونا مراد ہے،

شم احرق علیٰ اقوام لایشهدون الصلوة، امام احمد کا مسلک اس روایت کی بنا پر یہ بزرگ شہور و جماعت فرض میں ہے، بلکہ ایک روایت ان سے یہ بھی ہے کہ بغیر نذر کے انفراداً نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے، امام ابو حنیفہ کا مشہور قول وجوب کا ہے، جبکہ امام شافعی اسے فرض کفایہ اور سنت علیٰ العین قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، پھر ہر ایک کے نزدیک جماعت کے کچھ اعذار ہیں، اور ان کا باب ہیئت وسیع ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مآل کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدّد معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترک جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہے، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ جانا بلکہ ابو حنیفہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر اعذار ترک جماعت کا باب وسیع کر دیا، اور شافعی نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہذا اہل آل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا،

رسئل ابن عباس عن رجل يسئ النصارى يقول: الليل لا يشهد جمعته ولا جماعة فقال هو في النار يعني من غير

لمرؤسنا جملے کیلئے اسے جہنم میں ڈالنا اور اگر میں ہر جا یا پھر اس طرح وہ شخص جو جماعت کے استغناء اور تہاؤن کی سبکدوشی کا

مشورہ سے انکار کرنا پڑتا ہے، جانا ہوا اس میں میں فی النار کا مطلب مخالفہ ہے، ہو گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدًا كَأَنَّكَ يَسْرُرُكَ الْجَمَاعَةَ

اذا صلّيتا في رحا لكما تمّ آتيتا مسجد جماعة فصلتيا معهما فانها لكما نافلتا،

جو شخص منفرداً نماز پڑھے گا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بیعت

نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بنا پر مستنون ہے، امام شافعی، امام احمد، امام اسحق، اس حکم کو

پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، امام مالک نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، امام

شافعی، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل ہونے کی صورت میں امام شافعی

کا ایک قول یہ کہ تین رکعتیں پڑھنے کے بعد ایک رکعت اور ملائے، اور ایک قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھیر دے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف نفل اور عشا میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں، اور تین رکعتوں میں نفل مشروع نہیں،

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نماز فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، حنفیہ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے: **أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا صَلَّيْتَ فِي أَهْلِكَ فَمِ ادْرَكَتِ الصَّلَاةَ فَصَلِّهَا إِلَّا الضُّجُورَ وَالْمَغْرِبَ**۔ اس میں فجر اور مغرب کی ہی تو صراحت ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا، چونکہ علقب نہیں دونوں میں مشترک ہے، واضح رہے کہ یہ حدیث موقوفاً و مرفوعاً دونوں طرح مروی ہے، مرفوع روایت کا مدار سہیل بن صالح الطائفی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں، اور "زيادة الثقة مقبولة" کے قاعدہ سے اُن کی روایت معتبر ہے، اس کے علاوہ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نماز سے مانعت پر دلالت کرتی ہیں اور بقول علامہ عینیؒ متواتر ہیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں،

جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے وہ متنازع مضطرب ہے، چنانچہ حدیث باب میں یہ واقعہ نماز فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابوہریرہؓ کی کتاب الآثار اور امام محمدؒ کی کتاب تاریخ میں کوننا ذکر واقعہ تشریح اور آیا گیا ہے، اگر نفع مضطرب کے لئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو کتاب الآثار کی روایتیں سند زیادہ قوی ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے طریق سے مروی ہیں، چنانچہ صحابہ معارف بہن تحریر کرتے ہیں "و اسناد مسانید ابی حنیفہ من طریق الہدیثم من جامع احسن حالاً منه رای من اسناد روایة الباب، بلا ریب وفيہ الظہر لا الصبح"۔ اس طرح یہ حدیث

لہ معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۰ باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ و عدہ ثم یرک الجماعت،

لہ کمالی شرح معانی الآثار ج ۱ باب الرجل یصلیٰ فی رحلہ ثم یأتی المسجد اناس یرسلون ان ابن عمر قال ان صلّیت فی اہک ثم اذرتک للصلاة فصلّھا الا الصبح والمغرب فانہما لا یعادان فی یوم، رتب عنہ

لہ کذانی معارف بہن ج ۲ ص ۲۷۳

لہ انظر تصانیف معارف بہن ج ۲ ص ۲۶۹ الی ۲۸۲ باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ و عدہ الخ

اہل محلہ کو نہ ہو سکی، تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن معتبر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرار جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرار جماعت جائز نہیں،

ائمہ ثلاثہ کی دلیل طبرانی کی معجم کبیر اور معجم اوسط میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل من نواضحی المداینۃ یرید الصلوۃ فوجد الناس قد صلوا فمنا انی منزله فجمع اہلہ فصلی ہمہ، علامہ بیہقی مجمع الزوائد میں یہ روایت نقل کر کے فرماتے ہیں، رجالہ ثقات ظاہر ہے کہ اگر جماعت ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپ مسجد نبوی کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر کھل ہوئی دلیل ہے،

بعض حضرات حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو پیچھے گذری، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد هممت ان آمر بیتی ان یجمعوا حزنا الحطب ثم آمر بالصلوۃ فتقام ثم احرق علی اقوام لایشهدون العلوۃ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی جماعت میں ہی حاضری ضروری ہے، اور اگر تکرار جماعت جائز ہوتا تو پہلی جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے پاس یہ عذر موجود تھا کہ ہم دوسری جماعت کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، نیز حدیث باب کے ایک جزوی واقعہ کے سوا پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجد نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو، اور حقیقت یہ ہے کہ تکرار جماعت کی اجازت سے مسجد کی جماعت کا مطلوب وقار قائم نہیں رہتا، چنانچہ تجربہ یہ ہے کہ جہاں تکرار جماعت کا رواج ہوتا ہے وہاں لوگ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں بہت سست ہو جاتے ہیں، کیونکہ مسجد میں ہر وقت جماعت ہوتی رہتی ہے، علاوہ ازیں جماعت ثانیہ کو جائز رکھنے میں مسجد کا بھی شدید خطرہ رہتا ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت محل

۱۔ آثار سنن اس (۱۲۵) باب ما استدلی بہ علی کراہتہ تکرار الجماعۃ فی مسجد قال بیہقی، رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسطاق لابن بیہقی (فی مجمع الزوائد ج ۲، ص ۳۵) رجالہ ثقات، مرتب غفرلہ
۲۔ ترمذی، ص ۴۰، باب ما جاز فی جمع التذاریع، غلابیب،

درد آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تداعی کے بغیر تھی، اور بغیر تداعی کے تکرار جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، بشرطیکہ احیائاً ایسا کر لیا جائے، اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیث باب میں حضرت ابو بکر صدیقؓ منتقل تھے، اور مسئلہٴ مہوٹ قیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مغرض ہوں، نیز اباحت و کراہت کے تعارض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے، پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تکرار جماعت پر کاربند رہے، اگر حدیث باب کا واقعہ اجازت عام کی حیثیت رکھتا تو یقیناً صحابہ کرام کا عمل اس کے مطابق ہوتا،

جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجد طریق ہو، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مسند ابوالفضلؓ میں یہ تصریح ہے کہ یہ مسجد نبی ثعلبہ تھی، اور اس نام سے مدینہ طیبہ میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی، ورنہ مدینہ طیبہ کی چھوٹی سے چھوٹی مسجد کا تذکرہ بھی کتابوں میں موجود ہے، نیز اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خود حضرت انسؓ سے مروی ہے: "انما اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا اذا اتهم الجباة صلواتي المسجد خراشي، یہ جماعت ثانیہ کی نفی پر بالکل مرتکب ہے، اس مسئلہ کی تحقیق میں حضرت گنگوہیؒ کا رسالہ "القطوف الدانیۃ فی کراہۃ الجماعۃ الثانیۃ" قابل مطالعہ ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَبْ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّفُوفِ؛

لَتَسُوْنُ صُفُوْفًا كَمَا رَوَى تَجْرِبَتِي اِنْشَارَ هُوَ، اور اس بات پر اتفاق ہے کہ سنن مسلوٰۃ میں تسویۃ الصفوف سے زیادہ مذکور ہے، بلکہ بعض حضرات نے اسے واجب بھی کہا ہے، البتہ اس پر بھی جہور متفق ہیں کہ یہ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں، لہذا اس کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے، صرف علماء ماہن حسنہ ظاہری سے منقول ہے کہ وہ عدم تسویۃ کی صورت میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، لیکن اُن کا یہ مذہب شانہ ہے،

۱۔ کما فی فتح الباری، ج ۲ ص ۱۰۹،

۲۔ قال العلامة البتوریؒ کما فی البدایح (ج ۱ ص ۱۵۳) و معارف اہلنن، ج ۲ ص ۲۸۸،

اولیٰ الخلفن اللہ بین وجوہ حکم، اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہو جائے گا، اور دوسرے یہ کہ تمہارے چہروں کو مس کر دیا جائے گا، پہلے معنی کی تائید بعض دوسری روایات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابو ذرؓ کی ایک روایت میں "اولیٰ الخلفن اللہ بین قلوبکم" کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسرے معنی کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مخالفت کی بجائے طس کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، والشرائع،

بَابُ مَا جَاءَ لِيَلْبِسَنِي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنَّهْيِ

لیلبسینی منکم اولو الاحلام والنہی، احلام جمع حلم بکسر الحاء اور بعضہا اول النہی العقول، مطلب یہ ہے کہ اہل بصیرت لوگوں کو میرے قریب کھڑا ہونا چاہئے، اور اس کی کئی حکمتیں ہیں، ایک یہ کہ اگر احتمالات کی ضرورت پیش آئے تو امت کے لائق آدمی فوراً مل سکیں، دوسرے یہ کہ نسیان وغیرہ کی صورت میں صبح لغمہ دیا جائے، عیسرے یہ کہ یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ کر دوسرے لوگوں تک پہنچا سکیں، پہلے دو سبب چونکہ آج بھی باقی ہیں اس لئے اس حکم کا اطلاق موجودہ زمانہ پر بھی ہوگا،

وایاکم دہیشتات الاسواق، ہیشات ہیشتہ کی جمع ہے، جس کے معنی شور و شغب کے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کا اقبل کے جملوں سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ ایک مستقر

لفہ ج ۱ ص ۹۰، باب تسویۃ الصفوف، نیز اس باب میں حضرت ہارون عازب کی روایت مروی ہے، قال کان

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب الصف یدخل بینہم من ناحیۃ الی ناحیۃ یریح صدورنا وناکبنا ویقول لا تخطلوا
والتقدیم والتأخر فی الصفوف (فی مختلف قلوبکم الا مرتب عنہ

لکہ قال حسنة العثماني في اعلاہسن وانختلف فی الوعید المذكور كما قالہ الحافظ فی الفتح فقیل ہو علی حقیقتہ المراد

تسویۃ الوجہ بتحویل خلقہ من وضعہ بجلہ موضع القفا ونحو ذلک وعلی ہذا فیکون تسویۃ الصف واجباً والتفریط غیراً ما

ویؤیدہ علی ظاہر حدیث ابی امامہ بستان الصفوف او تنطس الوجوہ، اخر جہ احمدی فی ہستارہ منصف ومنہم من حملہ

علی الحجاز قال النوزی روا لاناظرہ اللہ اعلم ان معنایہ وقوع بینکم العداوۃ والبغض واختلاف القلوب كما یقال تغیر وجہ

فلان علی ای ظہری من وجہہ کراہیۃ رلی وتغیر قلبہ علی، لان مخالفتہم فی الصفوف مخالفتہ فی ظاہرہم واختلاف الظواہر

سبب لاختلاف البواطن ویؤیدہ روایت ابی داؤد والاعلام سن ۱۲ ص ۳۰۸ و ۳۱۹ طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ

جما ہو، جس میں کثرت کے ساتھ بازار کی آمدورفت کو منع کیا گیا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ یہ قبل کے جملوں سے مربوط ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسجد میں ایسا شور مچاؤ جیسا بازاروں میں ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بازار کے شور و شغب میں ایسے مشغول نہ ہو کہ نماز میں غیر قرب کھڑے ہونے میں رکاوٹ ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السُّوَارِي

صَلِيًّا أَخْلَفَ أَمِيرٌ مِنَ الْأَمْرَاءِ قَاضِطْرًا النَّاسَ فَصَلَّيْنَا بَيْنَ السُّوَارِي تَمِيمًا
فلما صلينا قال لس بن مالك كنا نتقى هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اسی حدیث سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحاق رحمہما اللہ اور بعض اہل ظواہر ستونوں کے درمیان صف بندی کو مکروہ تخریمی قرار دیتے ہیں، شافعیہ اور مالکیہ بلا کراہتہ اس کے جواز کے قائل ہیں، احتیاط سے اس باب سے کوئی تخریح تو منقول نہیں، البتہ بعض فقہی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک بھی شافعیہ اور مالکیہ کے مطابق ہے، اس لئے کہ کتب فقہ میں امام کوہین الساری میں کھڑا ہونے کی اجازت دی گئی ہے، ویستبظمنہ ان القیام بین الساریتین غیر مکروہ، چنانچہ مشافہین حقیقت نے شافعیہ اور مالکیہ ہی کے مسلک کو اختیار کیا ہے،

اور حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد نبوی کے ستون متوازی نہیں تھے، بلکہ منحنی تھے، لہذا اگر ان کے درمیان صف بنائی جاتی تو صف سیدھی نہ ہو پاتی تھی، اسی بنا پر صف بین السواری کو مکروہ سمجھا جاتا تھا، اور حضرات صحابہؓ اس سے بچتے تھے، اور کنا نتقی هذا الخ "کا بھی یہی مطلب ہے، لہذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں ان کے درمیان کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہوگا،
واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحَدَا

فَامرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَعِيدَ الصَّلَاةَ، اس سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحاق، حماد بن ابی سلیمان، ابن ابی لیلیٰ اور روکیح بن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھل صف میں کوئی شخص تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز فاسد و واجب الاعادہ ہے، لیکن امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی

نماز ہو جاتی ہے، البتہ اس کا رکوع (بخیر) ہے، اور حنفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسے وقت پہنچے جبکہ صفت بھر چکی ہو تو ہچکے کھڑے ہوتے وقت ایسے شخص کو چاہے کہ کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صفت سے کسی شخص کو کمینہ اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں ایذا کا اندیشہ ہو، اگرچہ جابل ہوں، اور اس عمل سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تہا کھڑے ہو کر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہر حال ہو جائے گی، اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت یقیناً ہوگی۔

جمہور کا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابو کمرہ کی روایت سے ہے؛ اِنَّهُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَنَبِيٌّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى كَمَّ قَالَ فَرَكِبَتْ دُونَ الصَّفِّ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاذَا لَكَ اللَّهُ حَرَمًا وَلَا تَعْدُ، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو کمرہ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرمایا کہ آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تائید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ خلف الصفت وحدہ مفسدہ صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے،

اور حدیث باب کا جزا یہ ہے کہ اعادہ کا یہ امر استحباب پر محمول ہے، بعض حنفیہ نے یہ بھی جواز دیا کہ چونکہ انھوں نے دوسرے شخص کے ملانے کی کوشش کے بغیر کیلے نماز پڑھ لی، اس لئے یہ نماز مکروہ ہوئی، اور یہ حنفیہ کا اصول ہے کہ "کل صلوٰۃ اذیت مع التکراهة تجب اعادتها، لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا مذکورہ اصول علامہ شامی کی تصریح کے مطابق اس کراہت کے باب میں ہے جو صلب صلوٰۃ میں پیدا ہوئی ہو، خارجی عوارض کی بنا پر جو کراہت آتی ہے اس سے نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ہو جاتی ہے، اور اعادہ واجب نہیں ہوتا، لہذا پہلا جواب زیادہ بہتر ہے کہ یہاں اعادہ کا حکم بطور استحباب دیا گیا ہے نہ کہ بطور وجوب،

نیز حدیث باب کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہ سننہ مضطرب ہے، جیسا کہ امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، "انما یہ متقی" المعروف "میں کہتے ہیں؛ "و انما لہم یرجوہ صاحبنا الصبیح لما دقم فی اسنادہ من الاختلاف" اور امام شافعی فرماتے ہیں؛ "لو ثبت الحدیث لقلت بہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں،

اسی باب میں ایک اور روایت ابن ماجہ میں ہے، حضرت علی بن شیبان سے مروی ہے، اس میں بھی "استقبل صلواتك" کے الفاظ سے مسئلہ غلط الصفت وصدقہ کو ادا کرنا، کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اس روایت میں ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر دونوں راوی ضعیف ہیں، اس لیے یہ حدیث بھی قابل استہدلال نہیں، اور حضرت ابو بکرؓ کی صحیح روایت کا موازنہ نہیں کر سکتے، بالخصوص جبکہ صحابہ کا تعامل بھی اس کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ الصَّيِّئِ وَمَعَهُ رَجُلٌ

صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ففقت عن يسار ي فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم براسي من ورائي، بعض روایات میں ہاتھ سے اور بعض میں کان سے پکڑنا بھی مروی ہے، لیکن تعارض اس لیے نہیں کہ تمیز کو پکڑنا ہو گا، پہلے سر پکڑنا پھر ہاتھ اور یہ عمل قلیل تھا، اس لیے سنا کر کچھ اثر نہیں پڑا،

فجعلني عن يمينه، اس بات پر اجماع ہے کہ مقتدی ایک ہو تو وہ عن یسار الیما کھڑا ہوگا البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی

۱۱ باب صلوة الرجل خلف الصف وصدقہ ص ۱۰، حدیث ابو بکر بن ابی شیبہ ثنا ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن عمرو بن عبدالرحمن بن علی بن شیبان عن ابیہ علی بن شیبان وكان من الوفد قال خرجنا حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه وصلينا خلفه قال ثم صلينا وراه صلوة اخرى ففقت الصلوة فرأى رجلا فردأ يصلي خلف الصف قال فرقت عليه مني الله صلى الله عليه وسلم حين انصرفت قال استقبل صلواتك لالصلوة للذي خلف الصف ۱۲ ابن سلع عن ابن عباس قال قلت ليلية اصر عن يسار النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ بيدي او بعضدي رشك من ابن عباس قال لا الكرماني حتى اقامني عن يمينه وقال بيده من ورائي، بخاری ج ۱ ص ۱۰۱، باب يمينه والمشهد الامام،

۱۳ چنانچہ نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذهبتم ففقت الی جنبہ فوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ید الیمنی علی رأسی واخذ بأذنی الیمنی فقبلها فصلی رکعتین الخ، نسائی ج ۱ ص ۲۴۱، کتاب قیام اللیل وتلوذع النهار باب ذکر ما یستفتح به القیام ۱۴

(مرتب مانا اللہ)

اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا، اور امام محمدؑ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجواں کی بڑیوں کی محاذات میں رکھے گا، فقہار حنفیہ نے فرمایا کہ اگر حج دلیل کے اعتبار سے شخص کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؑ کے قول پر ہے، اور وہ آخر طے بھی ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمدؑ کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ میں امام محمدؑ ہی کے قول پر ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَصِلِي مَعَ الرَّجُلَيْنِ

امیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا كنا ثلاثة ان يتقدمنا احدنا، اس حدیث کے مطابق جب دو کے نزدیک عمل اس پر ہے کہ اگر مقتدی ایک سے زائد ہوں تو امام آگے کھڑا ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دونوں تو امام کوچے میں کھڑا ہونا چاہئے، امام ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا وہ اثر ہے جسے امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے، وروی عن ابن مسعودؓ انه صلی اللہ علیہ وسلم قال ما قام احدنا من احدنا عن يمينه والآخر عن يساره ورواه عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابن مسعودؓ کے اس اثر کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ اس طرح کھڑا ہونا منسوخ ہو گیا تھا، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو غالباً اس نسخ کا علم نہیں ہو سکا تھا، اور ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بنا پر تھا، اور ایسے مواقع پر ہمارے نزدیک بھی کھڑا ہونا جائز ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے ان دونوں جوابوں کو ناپسند کرتے ہوئے ان کی تردید کی ہے، پہلے جواب کی اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے جبر امت سے بہت بعید ہے کہ وہ نسخ سے بے خبر رہے ہوں، اور انھیں اس کا علم نہ ہو سکا ہو، اور دوسرے جواب کی حضرت شاہ صاحب نے اس لئے تردید کی ہے کہ یہ حدیث ساکت عن العذر ہے، اور ساکت عن العذر روایت کو بغیر کسی دلیل یا قرینہ کے عذر پر محمول نہیں کیا جاسکتا، لہذا حضرت شاہ صاحب نے جو جواب اختیار فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تنزیہی ہے جو جواز ہی کا ایک شعبہ ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقامات پر بیان جواز کے لئے مکروہ تنزیہی پر عمل فرمایا، ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہو، اور حضرت

ابن مسعود نے اس کی اقتدار نسروالی جو اور یہ کوئی بعید نہیں،

وقد تكلم بعض الناس في اسمعيل بن مسلم من قبل حفظه، لكن دوسرے ائمہ نے ان کی توفیق کی ہے، ہندایہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جمہور کا استدلال اس حدیث پر موقوف نہیں، بلکہ لنگے باب میں حضرت انسؓ کی جو روایت..... آ رہی ہے وہ بھی جمہور کی دلیل ہے، اُس روایت میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں، وصفت عليه انا واليتم وراءه والعجز من ورائنا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَصَلِّيْ وَمَعَ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ

فقمت ابي حصير لنا قد اسود من طول ما لبس، ای من طول ما غلط لانه من اللبس من باب ضرب بمعنى الغلط لا بمعنى اللبس من باب سيم،

انا واليتم وراءه، یہ جمہور کی دلیل ہے کہ دو آدمیوں کا امام آگے کھڑا ہوگا، واللعجز من ورائنا، اس سے معلوم ہوا کہ عورت خواہ ایک ہو رہے پیچھے کھڑی ہوگی، فصلی بنا رکعتین، ظاہر ہے کہ یہ نفل نماز تھی، چنانچہ اس سے امام شافعیؒ نوافل کی عجمت کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک استسقاء، تراویح اور کسوت کے سوا کہیں نوافل کی جماعت جائز نہیں، لیکن حدیث باب حنیفہ کے خلاف حجت نہیں، کیونکہ یہاں جماعت لاعسلی سبیل التدا علی تھی، اور احسان کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے، جبکہ تدا علی ہو، اور تدا علی کا مطلب مصداق پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، کہ کم از کم چار اشرا د امام کے علاوہ ہوں، وانشاء اعلم،

بَابُ مَنْ أَحْتَبَ بِالْإِمَامَةِ

بیشم العزم آخرهم لكتاب الله فان كانوا في القرابة سواء فاعلمتهم بالسننة، اس حدیث کی بنا پر امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ "أشتر" احتب بالامۃ اور "أعلم" پر مقدم ہے، اور "أشتر" اسے مراد وہ شخص ہے جو تجرید و قرارت میں زیادہ ماہر ہو، اور جسے شتر آن زیادہ یاد ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ "أعلم" یا "أشد" کو "أشتر" پر ترجیح دیتے ہیں، مالکیتہ

سوانح کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ و شیرو کا استدلال مرض وفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ہے "مروا ابابکر فلیصل بالناس" اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات میں ایست حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ افسر تھے، کاتبت فی الحدیث، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تقدیم اُعلم ہونے کی بنا پر تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں، "رکان ابوبکر ہوا علمنا" اگر افسر اُکے تقدیم افضل ہوتی تو آپؐ حضرت ابی ابن کعبؓ کو امام بناتے،

حدیث باب کی توجیہ عام طور سے یہی کی جاتی ہے کہ عبد صحابہؓ میں اُعلم اور افسر آئیں کوئی تفسیر نہ تھی، اور جو افسر آتھا وہی اُعلم بھی تھا، گویا افسر اور اُعلم کے درمیان تساوٰی کی نسبت تھی، لیکن یہ جواب بوجہ درست نہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ عبد رسالتؐ میں افسر اور صحابہؓ ابھی کو کہا جاتا تھا جو افسر ان کریم کے حافظ ہوتے تھے، جیسا کہ غزوة بدر مؤمنہ میں شہید ہونے والوں پر نیز جنگ یمامہ کے شہداء پر افسر کا اطلاق کیا گیا،

کتاب بخاری ج ۱ ص ۹۳ باب اہل علم و علم فضل احسن بالامانہ، اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا مسلک بھی احسان کے مطابق ہے، جیسا کہ مذکورہ ترجمہ الباب بھی اس پر دلالت کر رہا ہے، مرتب حنفی عند

کتاب عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارحم ارحم اتقی ابوبکرؓ و اشد تم فی امر اللہ محمدؐ و اصدقہم جبار عثمانی بن عفان و اعلیٰہم بالحلل و الخوام معاذ بن جبل و افرہم زید بن ثابت و اقرہم ابی بن کعبؓ اللہ ترمذی ج ۱ ابواب المناقب مناقب معاذ بن جبل و زید بن ثابت و ابی بن کعب و ابی عبیدہ بن الجراح، مرتب حنفی عند

کتاب بخاری ج ۱ ص ۵۱۶ کتاب المناقب باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدد الابواب الا باب ابی بکرؓ

کتاب عن انس بن مالک قال بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم حاجۃ یقال بہم استراذع فیہم حیجان من بنی سلیم دخل و ذکر ان عندہ یرتقال لہا بزمعوتہ فعال لغوم و اشد ما یاکم اذنا انما نحن بخمازون فی حاجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقتلواہم الخ بخاری

ج ۲ ص ۵۶ کتاب الیمامہ باب مازوۃ الرجیح و دخل و ذکر ان ویرموتہ الخ و زید بن ثابت قال ارسل الی ابوبکر یقتل اہل الیمامہ و اسی فی زمان مکمل اہل الیمامہ، فاذا عمر بن الخطابؓ عندہ قال ابوبکرؓ ان عمر اتانی فقال ان یقتل قد استخرا (اشترک) یوم الیمامہ بقرہ ان القرآن اتی اثنی الی آخره یقتل بالقرآن بالواہن فیدب کثیر من القرآن الخ

بخاری ج ۲ ص ۴۵ کتاب فضائل امیرناؓ باب جمع لہقرآن، مرتب حافظہ اللہ

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر افسر آ سے مراد اُعلم ہونو تو اقرأہم ابی ابن کعب کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ابی بن کعب ا علم اصحابہ تھے، اور یہ بات اجتماع کے خلاف ہے، جس سے یہ کہ حدیث با میں افسر اور ا علم کو مراد اگ الگ ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ افسر آ سے مراد ا علم نہیں،

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ ابندارہ اسلام میں جب کہ قرآن مجیم کے محافظ دستار ا کم تھے اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں آیات قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قرابت مسنونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ قرأت کی ترغیب کے لئے امامت میں افسر آ کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم ا بھی طبع و راج پائیا تو اعلیت کو انتخاب امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ افسر آ کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قرأت میں ہوتی ہے، جبکہ ا علم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض وفات میں حضرت ابو بکر صدیق کو امام مقرر کرنا اُن کے ا علم ہونے کی بنا پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کلمہ اس لئے اُن تمام احادیث کے لئے ناسخ کی حیثیت رکھتا ہے، جن میں افسر آ کی تقدیم کا بیان ہے،

فان كانوا في السنة سواء فاخذ مهم هجرة، اس ہجرت سے مراد وہ ہجرت ہی جو امتداد اسلام میں مدارا ایمان جمعی، بعد میں اس کا مدار ایمان ہونا مسوخ ہو گیا، لہذا حقیقت کا یہ معیار اب ختم ہو گیا ہے، اور اب فقہاء نے اس کی جگہ اذرع کو رکھا ہے، اور یہ بات غالباً اُس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد ہے: "انما هاجر من هجر ما نهى الله عنه" اسی ہجرت کو ذکر کرتے ہیں، **ولا يوم الزجل في سلطانه**، یعنی کوئی شخص اپنی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم نہ بنایا جائے، مطلب یہ ہے کہ جہاں جو شخص امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے،

ولا يجلس على تكويمه في بيته الا باذنه، اگر روز معلوف جملوں کے بعد کوئی ایک استثنا، یا شرط آئے تو اس میں اختلاف ہے، کہ اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہو گیا یا صرف آخری جملہ سے! امام شافعی کے نزدیک اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا جبکہ حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اس کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہوگا، اب اس مقام پر امام شافعی کے اصول پر تو کوئی اشکال نہیں البتہ حنفیہ کے اصول پر اشکال ہو سکتا ہے کہ الا باذنه کا

احتشاجتہ جو بر علی النکر سے متعلق ہوگا، امامت فی سلطان سے نہیں، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں تو اس مساوی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ازی کے ساتھ امامت فی سلطان کا جواز اس ہستنا سے نہیں، بلکہ اس کی وجہ در حقیقت یہ ہے کہ ہم نے جب امامت فی سلطان کی ممانعت کی علت پر غور کیا تو وہ یہ تھی کہ اس سے اصل امام کو کلیف ہوگی، اور اس کا دل ننگ ہوگا، کہ اس سے امامت کو جھینسا گیا، لیکن جب وہ اجازت دیر سے تو وہ علت مرفوع ہو جاتی ہے، اس لئے امامت جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَحَدُكُمْ وَالنَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

اذا ام احدكم الناس فليخففنا، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تخفیف صلوٰۃ کا تعلق صرف زہارت سے ہے، دوسرے ارکان کی ادائیگی سے نہیں، لہذا رکوع و سجود میں میں سے زائد تیسیمات پڑھنا بلا گراہت جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ تیسیمات کی مقدار رکوع اور سجود میں ثابت ہے، نیز قرأت میں تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ ہر نماز میں قدر مسنون سے آگے نہ پڑھے، لہذا فحسب میں طووال مفصل پڑھنا تخفیف کے خلاف نہیں، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ قرأت میں تغنی کی خاطر زیادہ دیر لگانا تخفیف کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْرِيمِ الصَّلَاةِ وَتَحْلِيلِهَا

وتحریمہا التکبیر، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصری کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہو سکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیث باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے،

پھر اس ذکر کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے، مثلاً اللہ اعجل یا اذنتہ آخظم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جاتا ہے، لیکن اعادۃ صلوٰۃ واجب ہوگا، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف صیغہ تکبیر کی قرینت کے حامل ہیں، ان کے نزدیک تعلیم ہماری تعاداً کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، پھر صیغہ تکبیر کی تعیین میں ان حضرات کا اختلاف

یہ امام مالک کے نزدیک صیغہ تکبیر صرف "اللہ اکبر" ہے، امام شافعی اس میں "اللہ اکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں اور امام ابو یوسف ان دونوں کے ساتھ "اللہ اکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں۔

یہ حضرات صیغہ تکبیر کی فرضیت پر حدیث باب کے جملہ "تحریما التکبیر" سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرفت باللام ہے، جو حصر کا قانہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تحریر تکبیر میں منحصر ہے، جیسا کہ مفتاح الصلوٰۃ "لمور میں منحصر ہے،

در اصل یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں، اور فرض اور سنت کے درمیان مامورات کا کوئی اور درجہ نہیں چنانچہ یہ حضرات اخبار اعماد سے بھی فرضیت ثابت ہونے کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک فرض اس مامورہ کا نام ہے جو کسی قطعی الثبوت نص سے قطعی الدلالة طریقہ پر ثابت ہوا ہو، اور اگر کوئی مامورہ قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو تو اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں بھی حنفیہ کا استدلال آیت قرآنی "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى" سے ہے، کہ اس میں مطلق اسم باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغہ تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیث باب میں صیغہ تکبیر کی جو تخصیص کی گئی ہے وہ خبر واحد ہونے کی بنا پر قطعی الثبوت نہیں، لہذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ وجوب ثابت ہوگا،

اس اصولی اختلاف کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف نظریاتی نوعیت کا ہے، علمی اعتبار سے دونوں مذہبوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں، کیونکہ صیغہ تکبیر کے چھوڑ دینے سے نماز دونوں کے نزدیک واجب الاعدادہ رہتی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہیں ہوتی، لہذا ان کے نزدیک ایسے شخص کو جو صیغہ تکبیر کے ساتھ نماز کا اعدادہ ذکر سے تارک صلوٰۃ کہا جائے گا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کو تارک واجب یا گنہگار تو کہیں گے، لیکن مطلق نماز کا تارک اسے نہیں کہا جائے گا، واللہ اعلم،

وتحليلها التسليم، صیغہ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغہ تکبیر میں، کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے صیغہ سلام یعنی "السلام علیکم" فرض ہے، لہذا اگر کوئی شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض صرف خروج یعنی اہل ہے، اور صیغہ سلام کے باقی میں مشایخ حنفیہ کی روایتیں ہیں، امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ

لے ولی تعین الثابت (۵) مسئلہ باب سنت الصلوٰۃ (۱) لوزن من الصلوٰۃ بسنت الصلی من عنان منیفة علی تخرج الیہ رکعاً فذکر من الإذن مشرطاً قال ولو لم یبق علیہ فرض لما بطلت صلاتہ، فیما، وعلی تخرج الیہ رکعاً لیس بضرر وعر الصلی علی لیسیتہ فی وضو

الخطابہ ص ۱۰۱

فرماتے ہیں کہ واجب ہی دو سراقول راجح اور مختار ہے، لہذا جو شخص صیخہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ تو ادا ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الامارہ رہے گی،

حدیثِ باب کا ذکر وہ جملہ "وتحليلها التسليم" ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے، کہ اس میں خبر محض تہنہ بانلام ہو، نہ کی بنا پر مفید ہے، جس کا ماسئل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہو یا صیخہ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہی، حنفیہ کا موقف سالن بھی وہی ہے کہ یہ خبر واحد ہے، جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فریضت نہیں، نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے اُس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اذا قلت: هذا الرقصيت، هذا افتقدت الرقصيت، صلواتك ان شئت، ان تقوم فقوم وان شئت، ان تقعد فاقعد" اس سے ثابت ہوا کہ تعذر بقدر التثنية کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت اور حدیثِ باب کے انفا سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں،

بَابُ فِي نَشْرِ الْأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيرِ

اذا كبرت للصلوة نشأ أصابعه، حضرت گنڈرہی فرماتے ہیں کہ نشر کے دو معنی ہیں، ایک ضد البعض یعنی انگلیوں کو سیدھا رکھنا جو موڑنے کی ضد ہے، اور دوسرے ضد لنضم یعنی دو انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا جو ملانے کی ضد ہے، یہاں پہلے معنی مراد ہیں، لہذا فقہانے جو یہ فرمایا ہے کہ سجدہ کے وقت انگلیوں کو نرم کرنا اور رکوع کے وقت ان میں فاصلہ رکھنا مستنون ہے، اور باقی اوقات میں انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہئے، فوراً اس حدیث کے خلاف، نہیں ہے،

کان اذا دخل في الصلوة رفع يديه من أ، امی ما ذابا یہ، یہ نشر کے پہلے معنی

کے مطابق ہے،

واخطأ ابن يمان في هذا الحديث، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام ترمذی کے اس اعتراض کا منشا اگر سند کا ضعف ہے، تو ان کا یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ یحییٰ بن یمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی، کیونکہ رجال مستند کہ ہمارے میں ان کا قول حجت ہے، لیکن یہ خیال گزرتا ہے کہ شاید اس مقام پر امام ترمذی نے یحییٰ بن یمان کا تحظیفہ مستند کی بنا پر نہیں، بلکہ متن کی بنا پر کیا ہے

کہ انھوں نے یحییٰ بن یمان کی روایت عن ابی ہریرۃؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر للصلوة نشر اصابعہ، اور عبید اللہ بن عبد الجحد کی روایت سمعت ابا ہریرۃؓ يقول کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الی الصلوٰۃ رفع ید یمینہ من اداء کے معانی میں تعارض سمجھا، اور فرمایا کہ دوسری روایت صحیح ہے، اور پہلی غلط ہے، اگر بات یہی ہے تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ "نشر" کے ایک معنی "مد" کے عین مطابق ہیں، اور امام احمد سے منقول ہے کہ انھوں نے "نشر" کے حقیقی معنی ضد القبض قرار دیتے ہیں، لہذا درحقیقت دونوں قسم کے الفاظ میں کوئی تعارض نہیں، اور نہ یحییٰ بن یمان کی حدیث کو خطا قرار دینے کی کوئی ضرورت ہے،

بَابُ فِي فَضْلِ التَّكْبِيرِ الْأُولَى

من صلی اربعین یومانی جماعة یدرک التکبیر الاولیٰ، بحیر اولیٰ کا اطلاق بعض حضرات نے امام کے قرأت شروع کرنے سے پہلے پہلے وقت پر کیا ہے، اور بعض نے اشراکی النعمۃ بہ اور بعض نے رکوع سے قبل تک اور بعض نے ادراک التکبیر الاولیٰ کا مصدر ان ادراک الکرۃ الاولیٰ کو قرار دیا ہے، زیادہ فقہا اس آخری قول کی طرف مائل ہیں،

کتب لغہ براءۃ من النار وبراءۃ من النفاق، اگرچہ براءۃ من النار سے براءۃ من النفاق خود بخود سمجھ میں آسکتی تھی، لیکن اس کو علمدہ اس لئے ذکر کیا کہ براءۃ من النار کا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا، مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ دنیا میں بھی ایسے شخص کو نفاق سے پاک تصور کریں، اسی حدیث سے صوفیاء نے چلوں کی اصل اخذ کی ہے، کیونکہ یہاں چالینس دن کی تعین کی گئی ہے، اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن بعض دوسری آیات و روایات سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ چالینس دن میں عادت ڈالنے کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے خصوصی اثر رکھتا ہے، اور اس کی اصل الاصول حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کوہ طور پر چالینس دن کا اعتکاف کرنا ہے، واللہ اعلم،

۱۰ یحییٰ بن یمان اور عبید اللہ بن عبد الجحد دونوں کی مذکورہ روایتیں اسی باب میں امام ترمذیؒ نے نقل کی ہیں، ۱۲ مرتب علیہ

بَاب مَا يَقْرَأُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ

شم یقول سبحانك اللهم، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مستون نہیں، بلکہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتداء براہ راست سورۃ فاتحہ سے ہوتی ہے، ان کا استدلال ترمذیؒ میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمین"۔ لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مستون ہے، امام مالک کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی مستدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاح قراءت جبر یہ ہے، لہذا استراحت سترتہ اس کے منافی نہیں،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کون سا ذکر افضل ہے؟ شافعیہ کے نزدیک توجیہ افضل ہے، یعنی اتی وتجتجی وجی اللہ فی فطر السموات والارض الخ پڑھنا افضل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ثنا افضل ہے،

امام ترمذیؒ نے اس باب میں ثنا کے ثبوت کے لئے حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں، لیکن یہ دونوں سنداً مکمل نہیں، البتہ حضرت انس بن مالک کی حدیث اس باب میں صحیح اور ثابت ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوة قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك،

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اس آیت سے استیناس کیا ہے، جو سورۃ الفعام میں آئی ہے، اور اس میں "ھذا اکبر" کے بعد اتی وتجتجی

شم ج باب فی افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمین،

شم آنند اسن ص ۲، باب ما یقرأ بعد تکبیر الاحرام قال النیسوی بعد ذکر ہذا الحدیث، رواہ الطبرانی فی کتابہ المستدرک فی الدرر والاسناد ج ۱ ص ۱۰۰ بعد علامہ نمونویؒ نے طلحوی اور دارقطنی کے حوالے سے سند صحیح کے ساتھ دو اثر ذکر کیے ہیں جن میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں ذکر ہے کہ وہ افتتاح صلوة میں ثنا پڑھا کرتے تھے،

مرتب معنی عند

..... وجہی للذی فطر السموات والارض من الخیر الذکور والاریض ودریسی روایات سے بھی
 رہ استدلال کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہ نے سورہ طور کی اس آیت سے استنباط کیا ہے جس میں ارشاد ہے
 ”وہم بحمد ربکم ینعمون“

وہم بحمدکم، یا تو یہاں وفورائے ہے اور بحمدکم، ”متلبسا سے متعلق ہو کر فعل محذوف
 ”استبح“ کی ضمیر فاعل سے حال ہے، یا پھر واؤ عطفت کے لئے ہے، اور تقدیر عبارت اس طرح ہے ”وہم بحمد
 بحمدکم“ اس صورت میں بازانہ ہوگی، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

باب ماجاء فی ترک الجہر بلسی اللہ الرحمن الرحیم

جہر مسلک کا مسئلہ ان معسرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے جن میں ایک سو سے تک زبانی اور قلمی مناظر
 کا بازار گرم رہا ہے، اور مختلف علمائے اس مسئلہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں امام دارقطنی اور
 غلیب بغدادی کے رسائل بھی شامل ہیں، جو شافعیہ کی ترجمانی کے لئے لکھے گئے ہیں، حنفیہ میں سے اس
 موضوع پر سب سے مفصل کلام حافظ علی الدین زبلی نے کیا ہے، انھوں نے ”نصب الزاویہ“ میں اس
 مسئلہ پر تقریباً ساٹھ صفحات لکھے ہیں، اور اپنی عام عادت کے خلاف بڑے جوش و خروش کا مظاہرہ کیا
 ہے، اس تمام تر نزاع کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ تسمیہ کے جہر انفرادی کے مسئلہ میں اختلاف جواز اور
 عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل و مفضول کا اختلاف ہے،

اس مسئلہ میں تنقیح مذاہب ہے کہ امام مالک کے نزدیک تسمیہ سرے سے مشروع
 تنقیح مذاہب ہی نہیں ہے، نہ جہر نہ سر، امام شافعی کے نزدیک تسمیہ ممنوع ہے، اور صلوٰۃ

جہر میں جہر کے ساتھ اور بربرہ میں بربرہ کے ساتھ جہر ہا جائے گا، امام ابو حنیفہ، امام احمد اور امام اسحاق کے
 نزدیک بھی تسمیہ ممنوع ہے، البتہ اسے ہر حال میں بربرہ پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا بربری
 اس مسئلہ میں بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں، اور بعض محققین شافعیہ
 نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے،

ادلہ مذاہب امام مالک کا استدلال عبداللہ بن مغفل کی حدیث باب سے ہے، جس میں صحابہ نے
 اپنے صاحبزادہ کو بسم اللہ پڑھنے سے روکا، اور اسے بدعت قرار دیا اور فرمایا

”وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم روح ابی بکر وعمر وعثمان فلما سمع
 احداً منهم یقولہا فلا تعاتبھا اذا انت صلیت فقل الحمد للہ رب العالمین“

بزرگے باب فی افتتاح القراءۃ بالحمد للرب العالمین کے تحت حضرت انسؓ کی حدیث آ رہی ہے۔ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للرب العالمین، لیکن حنفیہ کی طرف سے ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب ہی میں عبد اللہ بن مغفل کے صاحبزادے فرماتے ہیں: ”سمعنی ابی وانا فی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اس سے ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے تسمیہ جہراً ہی پڑھا ہوگا۔ اسی پر عبد اللہ بن مغفل نے فرمایا: اُمّی بنی محدث ایما فی والحدیث دلہذا احد اہن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغض الیہ الحدیث فی الاسلام، ”گورا عبد اللہ بن مغفل نے جہر بالتسمیہ پر کبھی ضرر پای، ہذا حدیث باب میں ”فلا تقلہا“ کے الفاظ کو ”فلا تجھر بہا“ کے معنی پر محمول کیا گیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں ”قول“ کے بجائے ”جہر“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حافظ زلیعیؒ نے نسب الراویہ میں اس کی تفصیل بیان کی ہے، نیز ”فلا تقلہا“ کو ”فلا تجھر بہا“ کے معنی میں اس نے بھی لیا جائے گا کہ مطلق تسمیہ بہت سی دوسری احادیث سے ثابت ہے، کما سیأتی تفصیلاً، امام شافعیؒ نے جہر بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو صحیح بھی ہو اور صریح بھی، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے نسب الراویہ میں ان کے تمام دلائل کی مفصل تردید کی ہے، یہاں اس پوری بحث کو نقل کرنا تو ممکن نہیں لیکن شافعیہ کے اہم دلائل اور ان پر تبصرہ درج ذیل ہے،

امام شافعیؒ کی سبک مضبوط دلیل جس پر حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اعتنا کیا ہے سنن نسائی میں حضرت نعیم الجحری کی روایت ہے، فرماتے ہیں: ”صلیبت وراہ ابی ہریرۃ فقرا بسم اللہ الرحمن الرحیم وثم قرأ بآتم القرآن حتی اذا بلغ غیر المغضوب علیہم رلا الضالین فقال آمین فقال الناس آمین وبقوم کلمما مسجد اللہ اکبر و اذا قام من الجلوس فی الاثنین قال اللہ اکبر و اذا سلم قال والذی نفسی بیدہ انی لا شبھکم صلوات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

حافظ زلیعیؒ نے اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اولاً تو یہ روایت شاذ اور معلول ہے

اور ثانیاً یہ روایت کئی وجوہ سے معلول ہے، ایک تو اس نے کہ حضرت انسؓ بصر میں رہتے تھے، اور حضرت معلول کے قدم مدینہ کے رفت ان کا مدینہ آنا ثابت نہیں، دوسرے اس لئے کہ جن علماء مدینہ نے حضرت معاویہؓ پر اعتراض کیا وہ خود اخفا، تمسیم کے قائل تھے، اور ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا معلوم نہ ہو سکا جو ہر کا قائل ہو، پھر وہ جو کہ مطالبہ کیسے کر سکتے تھے!

شافعیہ کی تیسری دلیل مستدرک ماہم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم" حافظ زلیطیؒ نے اس میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال العاکم اسنادہ صحیح و دلیل لہ علقہ" اس روایت کا حافظ زلیطیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف بلکہ قریب قریب موضوع ہے اور حاکم کا نئے بیح قرار دینا ان کے تساہل معروفت کی بنا پر ہے، چنانچہ حافظ زلیطیؒ نے بھی اس روایت کی تضعیف کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب اس روایت کے صحیح ہونے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ خود حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول ثابت ہے "الجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم قراءۃ الاعراب"۔

وتعبیر ما شیء صغر کذبت، والاولیٰ عنہ وعند الحاکم والثانیۃ عند الشافعی۔ واما الاضطراب فی متنہ فتارة یقول صلی فبدأ ببسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولم یقرأ بہا التسویۃ التی بعد ہا کما تقدم عند الحاکم وتارة یقول فلم یقرأ ببسم اللہ الرحمن الرحیم صین الفصح القرآن وقراہا الکتاب کما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ اسمعیل بن عیاش وتارة یقول فلم یقرأ ببسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولا التسویۃ التی بعد ہا کما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ ابن جریر، ومثل ہذا الاضطراب فی الاسناد والتمن ما یؤیدہ ضعف الحدیث لانه مشعور بعدم ضبطہ، الوجہ الثانی ان شرط الحدیث الثابت ان لا یكون شاذاً ولا معطلاً وهذا شاذ معطل الخ (نصب الزیلعی ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴)، از مرتب ماہام اللہ ۴

۱۰ (ج ۱ ص ۳۵) حافظ زلیطیؒ نے یہ روایت مستدرک ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن اسے مستدرک میں یہ روایت تلاش کرنے سے قاصر رہا، البتہ مستدرک (ج ۱ ص ۲۲۴) باب اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنی الصلوۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم بعد ہا تے کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم" لیکن اس کی سند میں محمد بن قیس راوی ضعیف ہے، چنانچہ حافظ زلیطیؒ اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں: "قلت محمد ضعیف"۔ از رشید اشرف ماہام اللہ تعالیٰ،

۱۱ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۱۱) من کان لا یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، ۱۲

شراعی کی ایک دلیل اگلے باب رباب من رأی البحر بسم اللہ الرحمن الرحیم میں حضرت ابن عباسؓ
 ہی کی روایت ہے، "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقیمتہم صلواتہ بسم اللہ الرحمن
 الرحیم و لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اڈل تو خود امام ترمذی نے اس روایت کے بارے میں فرمایا "قال
 ابو عینی و لیس اسنادہ یثبتہ ذلک و دوسرے اس میں جہر کی تصریح بھی نہیں ہے، فلا یستتم بہ
 الاستدلال؛

شراعی کے بنیادی دلائل یہی تھے جو اوپر بیان ہوئے، خطیب بغدادی اور امام دارقطنی نے شافعی
 کی تائید میں اور بھی متعدد روایات جمع کی ہیں، لیکن حافظ زلیخا نے نصب الرایہ میں ان میں سے
 ایک ایک پر تبصرہ کر کے انھیں ضعیف یا موضوع ثابت کیا ہے، مختصر یہ کہ شراعی کی استدلال روایات یا
 صحیح نہیں یا مضعف نہیں، چنانچہ حافظ زلیخا نے نصب الرایہ میں اور علامہ ابن تیمیہ نے "فتاویٰ" میں
 نقل کیا ہے کہ جب امام دارقطنی نے جہر بسلمہ کی روایات جمع کیں اور اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا
 تو بعض مالکیہ ان کے پاس آئے اور قسم دے کر ان سے پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں!
 تو امام دارقطنی نے جواب دیا "کل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجہر فلیس
 بصحیح و اما عن المتعابہ فمنہم معجم وضعیف، اس سے بڑھکر ان استدلال کی کمزوری
 کا اعتراف اور کیا ہوگا؟

دوسرے بہت سے محدثین نے بھی تصریح کی ہے کہ جہر بسلمہ کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں
 حافظ زلیخا نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ روافض جہر یا التسمیہ کے قائل تھے، اور ان کے بارے
 میں بات مشہور ہے کہ وہ اکذب الناس فی الحدیث ہیں، چنانچہ انھوں نے جہر بسلمہ کی تائید
 میں بہت سی احادیث گھڑی ہیں، چنانچہ بیشتر احادیث جہر میں سند کا مدار کسی نہ کسی رافضی پر ہے
 یہی وجہ ہے کہ شیخین نے جہر بسلمہ کی روایات صحیح نہیں کیں، حافظ زلیخا فرماتے ہیں کہ اگر اس باب
 میں کوئی روایت صحیح سند ثابت ہوتی تو میں دوسرے قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ اسے اپنی
 "صحیح" میں مندرج کر دیتے، کیونکہ امام بخاریؒ حنفیہ پر اعتراف کرنے میں خاص دلچسپی لیتے ہیں، اور انہیں
 "قال بعض الناس" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں،

حنفیہ کے دلائل | اچان تک حنفیہ کے مستندات کا تعلق ہو اگرچہ وہ عدد اکم ہیں، لیکن سند ابی جلیل اللہ درخلم اشان اور صحت کے اعلیٰ معیار پر ہیں۔

① چنانچہ حنفیہ کی پہلی دلیل مسلم شریف میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، قال سئیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر و عثمان فلم اسمع احدا منهم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، یہی روایت نسائی میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: سئیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم فلم اسمع احدا منهم یجہد بسم اللہ الرحمن الرحیم، یہی سے واضح ہو گیا کہ صحیح مسلم کی روایت میں قرأت کی نفی سے جہر کی نفی مراد ہے،

② نسائی ہی میں حضرت انسؓ سے ایک دوسری روایت ہے، صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم سمعنا قراۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم و صلی بنا ابو بکر و عمر فلم نسمعها منہما ما س سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشا جہر تسمیہ کی نفی کرنا ہے نہ کہ نفس سترت کی،

③ تیسری دلیل حضرت ابن عبداللہ بن مغفل کی حدیث باب ہے، جس میں فرماتے ہیں، سمعنا ابی و انافی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم، فقال لی امی بنی محمد بن ابی ایوب و اللحدث قال ولم أر احدا من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدیث فی الاسلام و قد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و مع ابی بکر و عمر و عثمان فلم اسمع احدا منهم یقولها فلا تقلها اذا انت صلیت فقل الحمد لله رب العالمین، اس روایت میں "لا تقلها" سے مراد "لا تجہد بہا" ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی جو روایت ہم نے اوپر ذکر کی ہے اس میں جہر کی نفی ہے، لہذا یہاں بھی مراد ہوگی،

اس پر شانعیہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں عبداللہ بن مغفل کے صاحبزادہ بھول ہیں لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان کا نام بزرید ہے، اور ان سے تین راوی روایت کرتے ہیں، اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والے دو ہوں اس کی جہالت رفع ہو جاتی ہے، اور یہاں تو ان سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ

سلفہ (ج ۱ ص ۱۷۲) باب حجۃ من لا یجہد بالبسمۃ،

سلفہ (ج ۱ ص ۱۷۲) کتاب الافشاء، ترک الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم،

سلفہ (ج ۱ ص ۱۷۲) ترک الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم،

فرماتے ہیں: حدیث عبد اللہ بن غفل حدیث حسن " نیز اس منہوم کی روایت لسانی ہیں بھی آئی ہے اور امام نسائی نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔

④ امام طحاوی و طبرانی نے روایت نقل کی ہے، "عن ابن عباسؓ فی الجہد بیسم اللہ الرحمن الرحیم قال ذلک فعل الاعرابؓ، نیز طحاوی ہی میں حضرت ابووائل سے مروی ہے: "قال کان عمرو علی لابی جہد ان یبسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتقوۃ ولا بالتامین، بہر حال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بنا پر امام شافعیؒ کے مستندات کے مقابلہ میں

راجح ہیں،

بَابُ فِي اقْتِطَاحِ الْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم راوی بکر و عمرو و عثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد لله رب العالمین، یہ حدیث بھی اخفا یا تسمیہ کے باب میں حنفیہ کی دلیل ہے، امام شافعیؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں "الحمد لله" بطور علم آیا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ ضمن سورۃ سے پہلے پڑھا کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ "بسم اللہ" بسم پڑھا کرتے تھے، لیکن اس تاویل کا بعید ہونا محتاج بیان نہیں،

بسم اللہ جزو قرآن ہو یا نہیں؟ :- اس باب کا منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا ہو کہ "بسم اللہ" مسترآن حکیم کا جزء ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورۃ نقل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں جو "بسم اللہ" آئی ہے وہ تو باجماع قرآن حکیم کا جسز ہے، البتہ جو "بسم اللہ" سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسترآن کا

⑤ حدیث ابن عبد اللہ بن غفل قال کان عبد اللہ بن مغفل اذا سمع احدنا یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم یقول ملیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و خلف الی بکر و خلف عمر بن اللہ عنہا فما سمعت احدا منهم قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، نسائی ج ۱ ص ۱۴۳ ترک الجہد بسم اللہ الرحمن الرحیم، مرتب مختصر

⑥ شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۰ باب قرأۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ،

⑦ ج ۱ ص ۹۹ باب قرأۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ،

⑧ از من سلیمان و آتہ بسم اللہ الرحمن الرحیم، سورۃ نمل آیت ۳۰، مرتب عقیقہ

جسز نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے، امام شافعی کا قول یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کا جُز
تو ہے ہی بھراقی سورتوں کا جز ہی نہیں، اس میں ان کے دو قول ہیں اور اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا
بھی جز ہے، امام ابو سفیان نے نزدیک یہ جُز بدستوران تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جسز نہیں، بلکہ
یہ آیت فصل بین السور کے لئے نازل کی گئی ہے،

امام شافعی کا پہلا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں چتر تسمیہ پر دلالت کرتی ہیں، وہ
فرمانے ہیں کہ اگر جسز و فاتحہ نہ ہوتی تو چتر شروع نہ ہوتا، اس کا مفصل جواب پچھلے باب میں دیا جا
چکا ہے، کہ چتر کی مسنونیت ثابت نہیں،

ان کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حسنہ بن سہب سے ہے، قال بیننا ذات یوم
بین اظہرنا یرید النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتفا اغتفا ثم رفع رأسه مبتدئا
فقلنا لا ما اضحکک یا رسول اللہ قال نزلت علی انفا سورۃ "بسم اللہ الرحمن الرحیم"
انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر ان شانک هو الابرار ثم قال هل تدررون ما
انکوثر الخ" شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپ نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جسز و سورۃ
ہونے کی دلیل ہے، لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ
اس کا جسز و سورۃ ہونا نہیں تھا، بلکہ آپ نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی،

شافعیہ کا جسز استدلال اس سے ہے کہ تمام مساحف میں بسم اللہ ہر سورۃ کے ساتھ لکھی ہوئی
ہے، کہ استدلال بہ التودی، لیکن یہ بھی ضعیف استدلال ہے، کیونکہ مساحف میں مکتوب ہونے سے
جز و دستران ہونا ثابت ہو سکتا ہے لیکن جسز و سورۃ ہونا ثابت نہیں ہوتا،

احناف کے دلائل :- حنفیہ کی دلیل اول تو وہ روایات ہیں جن میں ترک الجہر بالتسمیۃ
مصرح ہے، کیونکہ ترک الجہر بالتسمیۃ بسم اللہ کے سورۃ فاتحہ کا جز و نہ ہونے کی علامت ہے، اس کے
علاوہ حدیث باب میں بھی مشرعات کا افتتاح بسم اللہ کے بجائے الحمد سے کرنے کا بیان ہے،

کتاب الدی علیہ روایت ابن عباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف فاتحۃ السورۃ حتی تنزل بسم اللہ الرحمن
الرحیم فاذا نزل بسم اللہ الرحمن الرحیم عرف ان السورۃ قد ختمت واستقبلت لابتداءت سورۃ اخروی، رواہ العسقلانی
باسنادین رجال احبارہ رجال الصحیح (مجموع الزوائد ج ۱ ص ۱۸۵) مرتب ماناوا اللہ،

کتاب ص ۱۴۳ ص ۱۴۳ قرآۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم، کتب الاغنیاء السنۃ دہم حالہ لاجلہ ص ۱۸۵، مرتب

جو عدم جزئیت پر دلالت کرتا ہے، یہاں بھی امام شافعی نے وہی تاویل کی ہے، کہ الحمد للہ کا ذکر بطور علم
ہر اور یہ بتلافا مقصود ہے کہ سورۃ فاتحہ صغیر سورۃ سے پہلے پڑھتے تھے، لیکن یہ تاویل بعید ہے اور غیر
متبادر الی الذہن ہے۔

حنفیہ کی تیسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف روایت ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ
وسلم قال ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت لرجل حتی غفر له وہی تبارک
الذی ہی بیداء الملک، ہذا حدیث حسن، اور سورۃ ملک کی تیس آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ
بسم اللہ کو اس کا جزو نہ مانا جاسے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو اکتیس آیات
ہو جائیں گی،

حنفیہ کی چوتھی دلیل آیت قرآنی ہے، ولقد آتینک سبعاً من المثانی والقرآن العظیم
اس میں سبع المثانی سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۃ فاتحہ ہے، کیونکہ یہ ان سات آیات پر
مشتمل ہے جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں، اور سورۃ فاتحہ کی سات آیات اسی وقت بنتی ہیں جبکہ
بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ آیتیں آٹھ ہو جاتی ہیں، اس کی تائید ان صحیح
احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ کا نام "سبع المثانی"
فسرار دیا ہے،

حنفیہ کی پانچویں دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک طویل روایت ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں
"ما نى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى قممت الصلاة بين
وبين عبدى فصعيقين وعبدى ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين

۱۔ ترمذی ج ۱، باب فصعيقان القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم باب ما جاء في سورة الملك،
۲۔ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عن ابی سعید بن العلی قال کنت اصلى فی المسجد فندم انی قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ارجع
فقلت يا رسول الله انى كنت اصلى فقال الم يقل الله استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم ثم قال لا اعلمك
سورة هي اعظم سورة في عهدها قال ان تخرج من المسجد اخذ بيدى فلما راوان يخرج قلت له الم تعلم لا اعلمك
سورة هي اعظم سورة من القرآن قال الحمد لله رب العالمين هي سبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيت اياه محمد
ص ۲۳، ۶۳۲، کتاب تہنئة باب ما جاء في فاتحة الكتاب۔

قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال اشق على عبدي فاذا قال ملك يوم الدين قال مجدني عبدي وقال مرة فوض الى عبدي فاذا قال ايتك لعبدي ايتك نستعين قال هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سئل فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هذا لعبدي ولعبدي ما سأل في حديث قدسي ہے، اور اس میں پوری سورۃ فاتحہ کی تفصیل اور ہر آیت کی فضیلت ظاہر کی گئی ہے، لیکن اس میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں ہے جو ہم جزئیۃً بالبسمۃ للفاتحہ کی دلیل ہے،

یہ تو احناف کے دلائل تھے، امام مالکؒ بھی انہی ائمہ سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزو دہوتی اور نہ کسی اور سورۃ کا تو مجموعہ قرآن کا جزو دیکھ سکتی ہے۔

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزو نہیں، البتہ مجموعہ سترآن کا جزو ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، یعنی "کلام اللہ المنقول علی محمد خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم المكتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلًا متواترًا بلا شبهة" ہذا لیس لامحالة قرآن کریم کا جزو ماننا پڑے گا، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، قَرَأَ يَقْرَأُ عَمُومًا بِالْوِاسِطَةِ مَعْدِي هَذَا كَرَأَى مِثْلًا قَرَأْتُ الْكِتَابَ كُنْتُ هِيَ نَكْرَةٌ قَرَأْتُ بِالْكِتَابِ "لیکن حدیث باب میں اس کو بواسطۃ الباء معدی کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کے جواب میں مستند توجیہات کی گئی ہیں،

بعض حضرات نے فرمایا کہ حرف "ب" یہاں معنی تبرک کی تضمین کے لئے ہے، اور تقدیر عبارت دراصل اس طرح تھی "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ وَيَتَبَرَّكْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" اور

لہ صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۶۹ اور ۱۰۰، باب درجہ سترآۃ الفاتحہ فی کل رکعتہ وانما اذا لم یحسن الفاتحہ ولا اکتفہ تعلقہا سترآما یستلزم غیرا،

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں ”ب“ زائد ہے، لیکن اس معاملہ میں سب بہتر توجیہ اور علمی تحقیق حضرت شاہ صاحب نے ”فصل الخطاب فی مسئلہ اتم الکتاب“ میں بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ ہر افعال بلا واسطہ متعدی ہوتے ہیں اُن کو کبھی کبھی ”ب“ کے واسطہ سے بھی متعدی کر دیا جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں معنی کا اسرق ہوتا ہے، چنانچہ جب ”ب“ کا واسطہ نہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول پہ عمل مفعول ہے، یعنی مفعولیت میں کوئی اور اس کے ساتھ شریک نہیں، اور جب ”ب“ کا واسطہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول پہ بعض مفعول ہے اور مفعولیت میں کوئی اور بھی اس کے ساتھ شریک نہ ہے، چنانچہ ”قرأ“ کو جب بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کا مفعولاً کل مفرد ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ صرف اسی کو پڑھا گیا، کوئی اور چیز نہیں پڑھی گئی، اور جب ”ب“ کے ساتھ اس کو متعدی کیا جائے گا تو مفعول پہ بعض متصرف ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ مفعولاً بھی پڑھا گیا اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کا بیان کرتے ہوئے احادیث میں ”یقرأ بالطور“ ”خوآنی فی المغرب بالطور“ اور ”کان یقرأ فی العجور من آل القرآن المجید“ کے الفاظ آئے ہیں، اُن کا مطلب یہ ہے کہ سورہ طور اور سورہ ق تہا نہیں پڑھیں، بلکہ ان کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا، یعنی سورہ فاتحہ، اس کے برخلاف ایک روایت میں آتا ہے ”قرأ علیہم سورۃ الرحمن“ یہاں حرف ”ب“ نہیں ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف سورہ الرحمن پڑھی، اس کے ساتھ کچھ اور نہیں پڑھا، لہذا حدیث باب میں فاتحہ الکتاب پر ”ب“ داخل کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا منصوح ہے کہ نماز میں صرف سورہ فاتحہ نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جائے گا، یعنی منیم سورہ کرنا ہوگا۔

۱۔ کما فی البخاری ج ۱ ص ۱۰۶ فی باب الجہر بقرۃ صلوٰۃ الجہر قالتم اتم سلمۃ تلفت دراماتاس والستھی
صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ بالطور، مرتب عفی عنہ

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب الجہر فی المغرب،

۳۔ مسلم ج ۱ ص ۱۰۴ باب القراۃ فی الصبح،

۴۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۲ ابواب تفسیر سورۃ الرحمن عن جابر قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اصحابہ فقرأ علیہم سورۃ الرحمن من اولہا الی آخرہا فسکتوا فقال لقد تراءتہم علی الجن لیلۃ الجن وکانوا حسن مردوداً منکم کنت کلمت ایتت علی قولہم فی آلا ربکما تکذبان قال لا بشی من نعک ربنا تکذب فلک الحمد مرتب عفی عنہ

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ صرف زرخشری کی کتاب المفصل میں مذکور ہے، نیز زرخشری ہی نے "کشاف" میں "دھڑی الیک بجن ۴ النخلة" کی تفسیر کے تحت جو کلام کیا اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے،

حدیث باب سے دو معرکہ الآرا فقہی مسئلے متعلق ہیں، ایک مسئلہ قرأت فاتحہ خلف الامام کہ ہے، چنانچہ شاہ صاحب اس سے استراہۃ فاتحہ خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں دستاویٰ ہذا، المسئلة انشاء اللہ تعالیٰ بتفصیلا ہانی باب مستقل،

دوسرا مسئلہ جہاں قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہی یا واجب! اگر شاہ شامی فرس اور رکن صلوٰۃ ملتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز با نکل فاسد ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک منیم سورۃ مسنون یا مستحب ہی یہ حضرات سورۃ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ استراہۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرس صلیوٰۃ قرأت ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور منیم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاگے لیکن نماز واجب الاعداد رخصی ہے،

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت "فاقرءوا ما تیس من القرآن" سے ہے کہ اس میں "ما تیس" کی قرأت کو فرض قرار دیا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تفسیر خیر واحد سے نہیں ہو سکتی، نیز مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مروی حدیث ہے "من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بآم القرآن فهو خداج فلا تأخیر تمام"۔ خداج کا مفہوم ہے ناقص، اس سبب میں سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کو غیر تام تو کہا گیا، لیکن اصل صلوٰۃ کی نفی نہیں کی گئی، لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کی ذات تو ثابت ہو جائے گی، البتہ صفات میں نقص رہے گا،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں، ایک یہ کہ "لا" نفی کمال کے لئے ہے، لیکن محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا،

لہ ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قرادۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ و اذالم یحسن الفاتحۃ ولا مکنتہ تعلما
قرابتیہ خیرا،

شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ اگر یہاں "لا" کو نفی کمال پر محمول کیا جائے تو پھر فاتحہ کو راجب کہنا بھی مشکل ہے، جیسا کہ "لاصلوة لجاز المسجد الا فی المسجد" میں "لا" نفی کمال کے لئے ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا راجب صلوٰۃ نہیں، چنانچہ اگر جاز المسجد مسجد کے بجائے گھر میں نماز پڑھے تو اس کی نماز راجب الامارہ نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ ترک فاتحہ کرنے والے کی نماز راجب الاعادہ بھی نہ ہو حالانکہ خود حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

دوسرا جواب خود شیخ ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ حدیث باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب پر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہذا ہم نے فرض تو مطلق تشریح کیا کہ کہا لیکن سورۃ فاتحہ کو راجب قرار دیا گیا اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفی ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز راجب الاعادہ رہے گی،

لیکن حدیث باب کاسک زیادہ المینان بخش اور محققانہ جواب حضرت شاہ صاحب نے اپنی کتاب "فصل الخطاب فی مسئلہ اتم الکتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "لا" نفی کمال کے لئے نہیں ہے بلکہ نفی ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدم قرار کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قرارت سے مراد تنہا تشریح فاتحہ نہیں، بلکہ مطلق تشریح ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قرارت نہ کرے، نہ منہم سورۃ کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفی ذات کے معنی اس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور منہم سورۃ دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو،

یہ توجہ اس لئے زیادہ راجح ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعداً" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہوگئی "لاصلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب فصاعداً" جس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ جو شخص فاتحہ اور "ما زاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی، لہذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قرارت بالکل منقح ہو جائے تب عدم صلوٰۃ کا حکم ہوگا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے

لفہ دارقطنی ج ۱ ص ۲۰ باب بحث لجاز المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الامن مذکر

لکھ کما فی سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۱۱۹ باب من ترک العتراء فی صلوٰۃ عن عبادة بن الصامت ۱۰۰
النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، مرتب غفرلہ

صحیفوں میں یہ کلمہ بعینہا اسی طرح موجود ہے۔ نیز حافظ ابن حجر نے *المطالب العالیہ* میں ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک یہودی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ آمین سن کر ہی مسلمان ہوا تھا،

تأمین کس کا وظیفہ ہے؟

پھر جس میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت ہے، امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن اُن کی دوسری روایت جو ابن القاسم سے مروی ہے اور زیادہ مشہور بھی ہے وہ یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا نہیں، امام محمد نے "موطأ" میں امام ابو حنیفہ کا مسلک بھی امام مالک کے مسلک کے مطابق نقل کیا ہے، لیکن خود انہوں نے ہی۔۔۔ "کتاب الآثار" میں امام صاحب کا مسلک جمہور کے مطابق بیان کیا ہے، چنانچہ کتاب الآثار میں وہ لکھتے ہیں: عن ابی حنیفۃ عن حماد بن ابراہیم "اربع یخافت بہن الامام سبحانک اللہم وبحمدک والتعوذ من الشیطن وبسم اللہ الرحمن الرحیم وآمین"

اس کے بعد امام محمد لکھتے ہیں "وبہ نأخذن وهو قول ابی حنیفۃ" اور کتاب الآثار ہی کے قول کو ظاہر الزوائد سے تراویح کے امام صاحب مترون نے بھی اختیار کیا ہے، وہ ہوا الختار للفتاویٰ،

امام مالک حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین الخ امام مالک فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کر دی گئی ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضالین" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ آمین کہے، والقسمة ثنا فی الشریک، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں بلکہ متصور یہ ہے کہ امام اور اماموم دونوں بیک وقت آمین کہیں، اس کا طریقہ یہ بتایا گیا کہ جس وقت امام "ولا الضالین" کہہ کر فارغ ہو اس وقت فوراً آمین کہہا جائے، تاکہ دونوں کی تأمین ایک ساتھ واقع ہو، اس لئے کہ امام بھی اسی وقت آمین کہے گا، چنانچہ سنن نسائی کی روایت میں یہ الفاظ بھی

سنن روایت میں سلام کی حقیقت کا تذکرہ ہے، لیکن اسلام کے کافر کوئی ذکر نہیں، چنانچہ روایت اس طرح ہے: مجاہد بن یسود یا مزیاب بن سحیب بن یزید ان آمین قال الیہودی والذی علیہ السلام وسلم، المطالب العالیہ زوائد المسانید الثانیہ (ص ۳۳۶) باب ۱۰ میں، مرتب عنی عنہ لکھ فقال رأی محمد بن حماد ابو حنیفۃ فقال یزید من خلف الامام ولا یزید من الامام (موطأ امام محمد، ص ۱۰۳) باب آمین فی الصلوٰۃ (مرتب عنی عنہ سنہ ص ۱۱۶) تلذذ صحیح بخاری (ج ۱) ص ۸۰۸، باب جبر الامام بالآمین۔ (ج ۱) ص ۱۲۰، جبر الامام بالآمین،

موجود ہیں۔ فان الملائكة تقول آمین وان الامام يقول آمین، نیز پہلے باب (باب ماجاء فی فضل الامین) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت آ رہی ہے۔ "اذا اتقوا الامام فامتوا الخ"۔ اس میں تاہم امام مصریح ہے، نیز حدیث بیاب میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین منسرایا، یہ تمام روایات جمہور کے مسلک پر باطل واضح ہیں،

بحث چہر انسا مین والاخفاء یہ

اس پر اتفاق ہے کہ آمین چہرا اور سترادوں طریقہ سے جائز ہے، لیکن افضلیت میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ آمین بالجہر کو افضل سترادیتے ہیں، چہرا امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کر سگے، اور قول جدید یہ ہے کہ امام اخفاء کرے گا اور مقتدی جہر کرے گا۔ ان کے نزدیک مختار قول قدیم ہے، چنانچہ حافظ منسرتے ہیں، "وعلیہ الفتویٰ امام ابوحنیفہ" اور سفیان ثوری کے نزدیک اخفاء افضل ہے، اور امام مالک کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ "المدونة الکبریٰ" میں مصریح ہے، نیز فقہ مالک کے مشہور اور مستند ترین مصنف علامہ احمد درودریہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لہذا ماہر لفظ ابن حجر کا یہ منسرا نا درست نہیں کہ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کی اکثریت شوافع کے ساتھ ہے،

یوں تو اس مسئلہ میں فریقین کی طرف سے بہت سی روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں، لیکن ایسی تمام روایات یا صحیح نہیں ہیں یا مصریح نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں حضرت داخل بن حجر کی حدیث بیاب ماہر بحث بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ مالک بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہی روایت صحیح ترین ہے،

دراصل داخل بن حجر نے کہ حدیث بیاب میں روایت کا اختلاف ہی، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے ایک سفیان ثوری کے طریق سے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المنضوب علیہم ولا الضالین وقال آمین، وصدق بما صوتہ، دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المنضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین وخف عنہما صوتہ" امام ترمذی نے ان دونوں طریق سے روایت کو اپنی جامع میں تخریج کیا ہے،

شافعیہ اور حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں جبکہ حنفیہ مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل سترادوسے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ

میں ”مذہب سے مراد جہر نہیں، بلکہ آمین کی ”سی“ کو کہنا ہے،

شافیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات کئے ہیں جن میں سے عین اعتراض، امام ترمذی نے بھی اس مقام پر ذکر کئے ہیں، اور چوتھا اعتراض انہوں نے ”کتاب لعل الکبیر“ میں ذکر کیا ہے، وہ اعتراضات یہ ہیں۔

① شعبہ سے سلم بن عیسیٰ کے استاذ کا نام ذکر کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اُن کا نام حجر ابن عیسیٰ ہے، کافی روایت سفیان، لیکن شعبہ نے حجر بن عیسیٰ کے بجائے حجر ابو عیسیٰ ذکر کیا ہے، حالانکہ ان کی کئی شواہد اور عیسیٰ نہیں، بلکہ ابو عیسیٰ ہے،

② شعبہ نے حجر بن عیسیٰ اور وائل بن حجر کے درمیان ملکہ بن وائل کا واسطہ پڑھا ہے، حالانکہ اُن دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، کافی روایت سفیان،

③ شعبہ نے حدیث کے متن میں ”مذہب“ کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا صحیح تلفظ ”مذہب“ ہے، ”مذہب“ سے ”مذہب“ کا لفظ مشتق ہے، روایت کیا ہے، حالانکہ صحیح روایت ”مذہب“ سے ہے،

④ چوتھا اعتراض امام ترمذی نے ”العلل الکبیر“ میں یہ کیا ہے کہ علم کے سامنے اپنے والد حضرت وائل بن حجر سے ثابت نہیں، اس لئے کہ بقول امام بخاری وہ اپنے والد کی وفات کے سچ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے،

علامہ عینی نے ”عمدة العاکری“ میں ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے،

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل حجر کے والد اور بیٹے دونوں کا نام عیسیٰ تھا، لہذا ان کو حجر ابو عیسیٰ کہنا بھی صحیح ہے اور حجر بن عیسیٰ بھی، چنانچہ ابن حبان نے ”کتاب الثقات“ میں اس کی تفسیر کی ہے کہ اُن کو حجر ابو عیسیٰ بھی کہا جاتا ہے اور حجر بن عیسیٰ بھی، چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی ”تہذیب التہذیب“ میں اس کا اعتراض کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اُن کا نام روایتوں میں دونوں طرح ملتا ہے، چنانچہ امام ابوداؤد نے یہ روایت سفیان کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں حجر بن عیسیٰ کے بجائے حجر ابو عیسیٰ ذکر کیا ہے، جیسا کہ شعبہ نے ذکر کیا ہے، اس کے برعکس امام ابن حبان نے یہ روایت شعبہ کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں

۱۔ سنن ابوداؤد، ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳ باب التآمین و رار الامام،

۲۔ موارد النہای، ص ۱۲۴ حدیث ۲۳۷،

جبرابو العنبر کے بجائے جبرابن عنبرس ذکر کیا ہے، اور امام دارقطنی نے بھی یہ روایت نقل کی ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں: "عن حجرابی العنبرس وهو ابن عنبرس، اس طرح تصریح ہوگئی کہ یہ ایک ہی شخصیت کے دونوں نام ہیں، لہذا شعبہ کی روایت پر اس ہتھیاریے کوئی اشکال وارد نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی روایت کو بلا واسطہ ہی سنتا ہے اور بالواسطہ بھی اور دونوں طرح اسے روایت کر دیتا ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے، چنانچہ جبرابن عنبرس نے یہ روایت دونوں طرح سنی تھی، ایک مرتبہ براہ راست حضرت دائر بن جبر سے سنی جسے سفیان نے روایت کیا، اور دوسری مرتبہ علقمہ بن دائر کے واسطے سے سنی جسے... شعبہ نے روایت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد طلیاسی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں سلم بن کبیل فرماتے ہیں: "سمعت حجراً أبا العنبرس قال سمعت علقمة بن وائل يعد من عن وائل وسمعت من وائل" اس طرح گویا جبرابن عنبرس نے بذات خود اس بات کی تصریح کر دی کہ یہ روایت انھوں نے دونوں طرح سنی ہے، اس کے علاوہ علامہ عمیر بنی نے نقل کیا ہے کہ مسند احمد اور سنن ابوسعید الخدری میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ جبرابن عنبرس نے یہ روایت دونوں طرح سنی ہے، نیز دارقطنی نے یہ روایت بزید بن زریق کے طریق سے تخریج کی ہے جس میں بزید کہتے ہیں "حدثنا شعبة عن مسعدة بن كهيل عن حجرابي العنبرس عن علقمة بن وائل وأبى عن وائل بن حجر" اس طرح یہ دوسرا اعتراض بھی لغو ہو جاتا ہے،

۱۵ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۳) باب الثامن في الصلاة بعد فاتحة الكتاب والجمعة، ۱۲

۱۶ مسند ابو داؤد طلیاسی (ص ۱۳۸ حدیث ۱۰۲۲)

۱۷ مسند احمد میں روایت اس طرح ہے: "حدثنا محمد بن جعفر شاذبه عن سدة بن كهيل عن جبرابن العنبرس قال سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل وسمعت من وائل قال سئل بنارسول الله صل الله عليه وسلم الخ اور ابوسعید الخدری نے اپنی سنن میں یہ روایت اس طرح نقل کی ہے: "حدثنا عمرو بن مرزوق شاذبه عن سدة بن كهيل عن جبر عن علقمة بن وائل عن وائل قال وقد سمعت من وائل قال سئل النبي صل الله عليه وسلم الخ (خوashi آثار السنن ص ۹۰ و ۹۸ باب ترك الجمع بالثمين) مرتب عنی عنہ

۱۸ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۲) باب الثامن في الصلاة بعد فاتحة الكتاب والجمعة، ۱۲

رہا تیسرا اعتراض، سو وہ مذکورہ دو اعتراضات کے راجح ہونے کے بعد خود ہی راجح ہو جاتا ہے کیونکہ شعبہ کو محمد ثنیں نے امیر المؤمنین فی الحدیث قرار دیا ہے، اور ان کی امامت وثقا بہت مسلم ہے، لہذا ان پر یہ بدگمانی قطعی طور سے بلا دلیل ہے کہ انھوں نے روایت میں اتنا بڑا تصرف کیا ہو گا کہ ثنیں ہمارے کی جگہ مخفیض ہمارے روایت کر دیا۔

اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ محمد ثنیں نے شعبہ کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان کو کبھی کسی وہم ہو جا سکے جبکہ سفیان ثوری ان کے مقابلہ میں اہستہ ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد ثنیں کا یہ قول اسانید کے بارے میں ہے، یعنی شعبہ کو کبھی کسی لوگوں کے نام ذکر کرنے میں وہم ہو جاتا تھا، لیکن جہاں تک جفظ متون کا تعلق ہے اس میں شعبہ نہایت قابل اعتماد ہیں، بلکہ اسانید میں ان کے وہم کی وجہ یہ ہے کہ ان کی زیادہ تر توجہ متن حدیث کی طرف رہتی ہے، اس لئے بعض اوقات اسانید میں انھیں وہم ہو جاتا ہے، چنانچہ اس کو صحیحۃ الاحادیث نے بھی تسلیم کیا ہے، اگرچہ شعبہ سے رجال کے ناموں وغیرہ میں کبھی کبھی غلطی ہو جاتی ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حافظہ کا زیادہ زور متن پر خرچ کرتے ہیں، ایسی صورت میں متن حدیث میں اتنا بڑا وہم شعبہ کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی زیادتی اور نا انصافی ہے، (در راجح التفصیل آثار السنن، ص ۱۹۸)۔

یتماع علقمہ عن ابیہ وائل بن حجر :-

اب صرف چوتھا اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع حضرت وائل بن حجر سے نہیں ہے، سو یہ انتہائی ضعیف اور لغو اعتراض ہے واقعہ یہ ہے کہ علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجر کے دو صاحبزادے ہیں، ایک عبد الجبار ابن وائل اور ایک علقمہ بن وائل، علقمہ بڑے ہیں اور عبد الجبار چھوٹے ہیں، درحقیقت حضرت وائل کے جن صاحبزادے کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے، وہ علقمہ نہیں بلکہ عبد الجبار بن وائل ہیں، چنانچہ امام کریمی ابواب المحدود باب ما جاء فی المرأة اذا استکرہت علی الزنا میں ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں: سمعت محمداً یقول عبد الجبار بن وائل بن حجر لم یصح من ابیہ ولا ادو کہ یقال انہ ولد بعد موت ابیہ با شہرہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا قول عبد الجبار بن وائل کے بارے میں ہے نہ کہ علقمہ کے بارے میں بلکہ تحقیق یہ ہے کہ عبد الجبار کے بارے میں بھی یہ کتاب درست نہیں

کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے ثابت کیا ہے کہ ان کی ولادت حضرت وائل بن حجرؓ کی حیات میں ہو گئی تھی، پھر علقمہ تو ان سے بڑے ہیں، حضرت وائل کی وفات کے بعد ان کی ولادت اور حضرت وائل سے ان کے مدہم سماع کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ چنانچہ خود امام ترمذیؒ "باب المبارک فی المرأة اذا استکرت علی الزنا، ہی کے آخر میں علقمہ کے سماع کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وعلقمة بن وائل بن حجر سمع من ابيه وهو اكبر من عبد الجبار بن وائل وعبد الجبار بن وائل لم يسمع من ابيه" اس کے علاوہ متعدد روایات میں صراحتاً ان کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، چنانچہ سنن نسائی میں ایک روایت اس طرح آئی ہے: "اخبرنا سويد بن نصر اخبرنا عبد الله بن المبارک عن قيس بن مسلمة قال لعن بن بوری حدیثی علقمة بن وائل حدیثی ابی قال الخ و اس میں تحدیث کی صراحت ہے، اور "سمعت" اور حدیثی "الفاظ سماع میں سے ہیں، امام بخاریؒ نے بھی یہ روایت اپنے "جسزہ رفع الیدین" میں اس طرح تخریج کی ہے: "حدیثنا ابو نعیم الفضل بن یزید عن انبأنا قیس بن سلیم العنبری قال سمعت علقمة بن وائل بن حجر حدیثی ابی الخ" اور بھی متعدد روایات ایسی ہیں جن سے علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہوتا ہے (انظر آثار السنن) بہر حال علقمہ کا سماع اپنے والد وائل بن حجر سے بلا شک و شبہ ثابت ہے،

روایت سفیان کی وجہ ترمذی اور ان کے جوابات :-

① امام ترمذیؒ نے سفیان کی روایت کا ایک متابِع بھی ذکر کیا ہے، اور وہ ہے علامہ ابن الصلاح الاسدی، لیکن یہ وجہ ترمذی اس لئے ناکافی ہے کہ علامہ ابن الصلاح با اتفاق ضعیف ہیں، اس لئے ان کی متابعت کا کوئی اعتبار نہیں،

۱۔ آثار السنن (ص ۹۹ و ۱۰۰)

۲۔ (ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند الرفع من الزکوة،

۳۔ آثار السنن (ص ۹۹)

۴۔ قال الیموی فی آثار السنن (ص ۹۸) العلار بن صالح لیس من الثقات الاثبات قال فی تعنیب

صدوق لادام وقال الذہبی فی المیزان، قال ابو حاتم کان من عن شیعة وقال ابن المدینی روى

احادیث مناکیر ۱۲

(۲) دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ علاء بن صالح کے علاوہ محمد بن مسلمہ بن کعب

اور علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن مسلمہ بھی نہایت ضعیف ہیں، امام ذہبی نقل کرتے ہیں کہ علاء بوزجانی نے ان کے بارے میں فرمایا "أهبط وأهل الحديث" لہذا ان کی متابعت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، اور جہاں تک علی بن صالح کا تعلق ہے وہ بلاشبہ ثقہ ہیں، لیکن تحقیق یہ ہے کہ ان کی روایت صرف ابوداؤد میں موجود ہے، اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر نے "التلخیص الجیرنی تخریج الراشع البکیر" میں لکھا ہے کہ درحقیقت ابوداؤد کی روایت میں علی بن صالح کا نام ذکر کرنے میں کسی کا تب یا راوی سے غلطی ہو گئی ہے، اصل میں یہ علاء بن صالح ہی تھا جسے غلطی سے علی بن صالح بنا دیا گیا، اس کی دلیل علامہ نمبروی نے آثار السنن (ص ۹۸ و ۹۹) میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ روایت میں سسر لفظوں سے مروی ہے، ترمذی میں اس کی سند یہ ہے "عن محمد بن ابان عن ابن نمیر عن العلاء بن صالح عن سلمة بن کہیل" اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس کی سند یہ ہے "عن ابن نمیر عن العلاء بن صالح" اور ابوداؤد میں اس کی سند یہ ہے "عن مخلد بن خالد الشعمری نا ابن نمیر نا علی بن صالح عن سلمة بن کہیل" اس سے واضح ہوا کہ ان تینوں روایتوں کا مدار عبداللہ بن نمیر پر ہے، اور ان کے دو شاگرد یعنی محمد بن ابان اور ابو بکر بن ابی شیبہ ان کے استاد کا نام علاء بن صالح ذکر کرتے ہیں، جبکہ صرف مخلد بن خالد الشعمری ان کا نام علی بن صالح ذکر کرتے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ محمد بن ابان اور ابو بکر بن ابی شیبہ دونوں شعمری کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا ان کی روایت راجح ہوگی، اس کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقی نے اپنی سنن میں سفیان کی روایت کے متابعات ذکر کرنے میں بہت کوشش کی ہے، اس کے باوجود وہ علاء بن صالح اور محمد بن مسلمہ کے سوا کوئی متابع نہیں لاسکے، اگر علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہوتی

لہ کما فی الدرر القطنی (ج ۱ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب التائین فی الصلوة بعد فاتحۃ الکتاب والجمہر بہا، ...

والبیہقی ج ۲ باب جلالہ التائین، ص ۵۷،

ص ۵۷ کما فی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۵) باب التائین ودرار الام،

ص ۹۸ آثار السنن (ص ۹۸)

نورہ سعید زبانی کو ذکر کرتے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ روایت کے راوی علامہ بس مراح میں مذکور علی بن صالح اور علامہ بن مبارک ضعیف ہیں، لہذا شعبہ کے مقابلہ میں ان کی متابعت معتبر نہیں،

⑤ شوانع سفیان کی روایت کی دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کرتے ہیں کہ نواد شعبہ کی ایک روایت سے اس کی تائید جوتی ہے، چنانچہ امام بیہقی نے شعبہ سے ایک ایسی روایت نقل کی ہے جس میں شخص مہاصوتہ کے بجائے واقعاً مہاصوتہ کے الفاظ آئے ہیں۔

اس کا جواب علامہ نموی نے آثار السنن میں یہ دیا ہے کہ بیہقی کی یہ روایت شاذ ہے، کیونکہ یہ روایت شعبہ سے درجنوں طرق سے مروی ہے ان میں سے صرف بیہقی کی روایت میں واقعاً مہاصوتہ کے الفاظ آئے ہیں جبکہ باقی تمام ائمہ و حفاظ حدیث ان سے تحفص مہاصوتہ کے الفاظ نقل کرتے ہیں لہذا یہ روایت شاذ ہونے کی بنا پر ناقابل قبول ہے،

سفیان کی روایت کی تائید میں شوانع کی طرف سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جو ابن ماجہ میں مروی ہے، وہ فرماتے ہیں؛ مثلث استاس الشامین وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال غیر المغضوب علیہ مسد ولا الضالین قال آمین حتی یسمعها اهل الصفت الا اول فیوتجہ ہما المسجد۔ لیکن اس حدیث کا مدار بشر بن رافع پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہیں، علامہ نموی نے آثار السنن (ص ۱۹۵) میں حافظ ابن عبد البر کا قول نقل کیا ہے، "انفترا علی انکار حدیثہ وطرح مارواہ وقرک الاحتجاج بہ لایختلف علماء الحدیث فی ذلك،"

⑥ چوتھی وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان ثوری شعبہ کے مقابلہ میں احفظ ہیں، جس کا اعتراف خود شعبہ نے کیا ہے، چنانچہ ان کا مقولہ مشہور ہے "سفیان احفظ منی"

اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شعبہ کا یہ مقولہ ثابت ہو، اور یہ مقولہ سفیان کی روایت کے لفظ وجہ ترجیح بن سکتا ہے، لیکن یہ نہا ایک وجہ ترجیح ان وجوہ ترجیح کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو شعبہ کی روایت کو حاصل ہیں،

۱۰ سنن کبریٰ ص ۱۰۷، باب جہ الامم، بات ۱۰

۱۱ (ص ۱۱) باب البحر، آ ۱۰

شعبہ کی روایت کی وجہ تریح :-

① سفیان ثوریؒ اپنی جلاست قدر کے بارہ دیکھی تھی۔ لیس بھی کرتے ہیں، اس کے برخلاف شعبہؒ نہیں کراستہ میں الزنا سمجھتے تھے، ان کا یہ مقولہ میں مشہور ہے، لائن آخر من السماء احب الی من ان أدقس" اس سے ان کی غایت حسیاط معلوم ہوتی ہے،

② سفیان ثوریؒ اگرچہ جہر تائین کے راری ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہؒ کی روایت کے مطابق اخفاء تائین کا ہے،

③ شعبہؒ کی روایت ارفق بالعشر ان ہے، ارشاد ہے: "أُدْعُوا رَبَّكُمْ قَضْرًا عَاقِرًا حَقِيْقَةً" اور آئین بھی دعا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "كُنْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ" کہا گیا ہے، حالانکہ حضرت ہارون علیہ السلام نے مرت آئین بھی تھی،

④ بعض دوسری صحیح روایات سے بھی شعبہؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف حدیث ہے: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ رَبُّ الْعَالَمِينَ" اس میں امام کے "وَالضَّالِّينَ" کہنے کو آئین کہنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اگر جہر تائین افضل ہو تا تو خود امام کے آئین کہنے کو ذکر کیا جاتا، لہذا اس روایت کا ظاہر اخفاء آئین پر دل ہے، — اس کے جواب میں اگلے باب رباب ماجار فی فضل التائین میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت پیش کی جاتی ہے: "إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا" لیکن اس میں جہر کی سراسر نہیں، بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ تائین اُس وقت ہونی چاہئے جب امام آئین کہے، اور اس کا طریقہ پچھلی روایت میں بیان کر دیا گیا کہ "وَالضَّالِّينَ" کہنے کے بعد آئین کہہ دیا جائے، اس لئے کہ امام اسی وقت آئین کہتا ہے، تو درحقیقت پچھلی روایت اس... روایت کے لئے مفسر ہے، اور دونوں کے مجموعہ سے حقیقت ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے،

دوسری روایت جس سے روایت شعبہؒ کی تائید ہوتی ہے اگلے باب پرستہ لب رباب ماجار فی اکتین، میں حضرت سمرہؓ کی روایت ہے: "قَالَ سَكْتَانُ حَفِظْتُهُمَا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْكَرْتُ لَكَ، عِمْرَانُ بْنُ حَمِيْعٍ قَالَ حَفِظْنَا مَسَكَةً فَكَتَبْنَا إِلَى ابْنِ بَنِي كَعْبٍ بِالْمَدِيْنَةِ فَكَتَبَ ابْنُ ابْنِ حَفِظْتُمْ قَالَ سَعِيدٌ فَقَلْنَا لِقِتَادَةَ"

ساعتان السكتان قال اذا دخل في صلواته واذا اخرج من الصلوة شرع بالبعد
ذللعا واذا اقرأ ولا الضالين» اس سے معلوم ہوا کہ ذلّ الضالین کے بعد سکتہ ہوتا تھا، اگر
آمین باجہر ہوتا تو اس سکتہ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، ان کے علاوہ اور بھی روایات کو تائید میں
پیش کیا جاسکتا ہے،

⑤ اگر سفیان کی روایت کو جہر پر محمول کر کے خستیار کیا جائے تو شعبہ کی روایت کو بالکل
چھوڑنا پڑتا ہے، اس کے برخلاف اگر شعبہ کی روایت کو خستیار کیا جائے تو سفیان کی روایت کو بالکل
چھوڑنا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کی مختلف توجیہات ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ
مد: بھاصوتہ سے مراد جہر نہیں ہے، بلکہ حروف مدّہ یعنی آمین کے الفاظ اور یاہ کو گھنپنا ہے،
اس توجیہ پر شانعیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد میں مد: بھاصوتہ کے
بجائے رفق: بھاصوتہ وارد ہوا ہے، اور علی بن صالح کی روایت میں فحجھ بآمین کے الفاظ
آئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ رفق: بھاصوتہ میں تو وہی توجیہ ہو سکتی ہے جو مد: میں آئی،
اور یہ بھی ممکن ہو کہ اصل روایت مد: بھاصوتہ ہو اور سفیان کے کسی شاگرد نے اس کو جہر پر
محمول کر کے بالمعنی روایت کو دیا ہو، رہی دوسری روایت جس میں شہو بآمین آیا ہے، سو اس کے بارے
میں پہلے گذر چکا کہ وہ دراصل علی بن صالح کی روایت ہے جو ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جاتا
تو بھی وہ روایت بالمعنی پر محمول ہو سکتی ہے،

مذکورہ توجیہ پر شانعیہ کی طرف سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت
ابو ہریرہ کی روایت اس طرح مروی ہے: قال کان رسول اللہ صلّ اللہ علیہ وسلّم
اذا تلا غیر المعتبر علیہم ولا الضالین قال آمین حتی یمم من یلیہ من
الصف الا قبل، اس روایت میں حرف مدّہ کو گھنپنے والی تاویل نہیں چلی سکتی،
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بشر بن رافع سے مروی ہے جن کے بارے میں صحیح گنجانا

۱۔ ابوداؤد (ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب التأمین و راء الامام

۲۔ ابوداؤد (ص ۱۳۵) باب التأمین و راء الامام

۳۔ بھاص ۱۳۵ باب التأمین و راء الامام

کہا تھا ثانی محمد بن سعید بن سعید القطن نے فرمایا کہ بشر بن رافع کے استاذ ابو عبد اللہ ابن عم ان ہریرہ مجہول ہیں، لہذا یہ روایت سنداً قابل اعتماد نہیں، علاوہ ازیں اس کے متن میں بھی تضاد ہے، کیونکہ اس میں ایک طرف یہ کہا گیا ہے کہ آئین صرف صعب اول کے وہ حضرت سنیے تھے جو آپ سے قریب تر ہوں، جبکہ یہی روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے، جس میں "فیترجم: بحال المسجد" کے الفاظ آئے ہیں، کما سبق، دونوں کا تضاد واضح ہے، لہذا اس روایت پر ذروایۃ اعتقاد کیا جاسکتا ہے نہ روایت،

④ اس کے علاوہ اگر بالعشر من آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی وقت جہر آئین ثابت ہو تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ آپ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے خیال سے لفظ آئین زور سے کہہ دیا ہو، جیسا کہ متعدد روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات سری سنازوں میں بھی قرأت کا ایک آدھ کلمہ زور سے پڑھ دیتے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ آپ کیا پڑھ رہے ہیں، بالخصوص حضرت وائل بن حجر کا تعلق یمن سے تھا وہ صرف ایک دو مرتبہ مدینہ طیبہ آئے تھے، اس لئے کچھ بعید نہیں کہ آپ نے ان کو سننانے کی غرض سے آئین جہراً کہا ہو..... اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوئی ہے جو حافظ ابو بشر الدولابی نے کتاب الاسماء والکنی میں تخریج کی ہے، اس روایت میں وائل بن حجر فرماتے ہیں "رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین فرغ من الصلوۃ حتی رأیت خذہ من ہذا الجانب من ہذا الجانب وقرأ فی الصلوۃ غیر المنضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین یمتد بما صوّقہ ما أراه إلا لیعلمنا ۛ علام نبوی ۛ آثارہ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قلت فیہ یحییٰ بن سلیمۃ قواہ العاکم وعتقہ جتہا"۔ ہر حال چہور کے قول کے مطابق اگر یہ ضعیف بھی ہوں تب بھی اس روایت کی حیثیت ایک مؤثر سے کم نہیں، نیز سنن نسائی میں حضرت وائل کی روایت میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، "قلت ما قرأ غیر المنضوب علیہم ولا الضالین قال آمین فسمعتہ وانا خلفہ ۛ اس سے معلوم ہوا

لہ (ص ۶۱) باب الجہر بآئین ۱۲

لہ (ص ۹۳) فی خواشی باب الجہر بالآئین ۱۲

لہ (ص ۱۲۷) قول الامام اذا عطف خلف الامام، ۱۲

کہ ایسا بہ نہیں تھا جیسا شانہ وغیرہ کے یہاں معتاد ہے۔ بکرہ ایک ایسا چہرہ جیسا کہ اعلیٰ
 کے لئے آپ اچھے بکرہ کرتے تھے، نیز علامہ نمبر بی آئی بیسن میں تحریر فرماتے ہیں: قال العافظ
 ابن القتیوبی رد المعادی باب قنوت التوازل فاذا اجهر به الامام احيانا ليعلم
 به الامام ومن فلابا من بذلك فقد جهر عمرًا بالافتتاح ليعلم الامام ومن فلابا
 ابن عباس بقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة ليعلمهم انها سنة ومن هذا ايضا
 جهر الامام بالتأمين وهذا من الاختلاف المباح الذي لا يفتن فيه من فعله
 ولا من تركه، اس طرح حضرت ابو ہریرہ سے بھی لغرض تعلیم جہر کا تو ذکر ہوا ہے، ثما
 نقل تہذیبی کی کتاب، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لغرض تعلیم احياناً چہرہ کرا بھی منہ راتے تھے،
 اور یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھ کر ہستیا کیا گیا تھا، ثبت ان الجہر
 بآمین کان احيانا لتعليم المؤمنين،

نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا امام معمول جہر کا ہوتا تو یہ چہر
 دن میں پانچ مرتبہ تمام صحابہ سنتے اور اس کی روایت حدیث تو اتنی تک پہنچ چکی ہوتی، لیکن ہم دیکھتے
 ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چہر کو روایت کرنے والے حضرت والہ بن حجر کے سوا کوئی
 نہیں، اور ان کی روایت بھی محتمل التاویل ہے، اور خود انہی سے شعبہ اخفاء بھی روایت کرتے ہیں
 کیا یہ بات اخفاء تائین کے افضل ہونے کی ایک مضبوط دلیل نہیں؟

④ شعبہ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ تعارض روایات کے وقت صحابہ کرام
 کا عمل بڑی حد تک فیصلہ کن ہوتا ہے، اور شعبہ کی روایت صحابہ کے تعامل سے بھی مزید ہے،
 چنانچہ امام محمدیؒ البرادہ کی روایت نقل کرتے ہیں: قال کان عمر وعلی لا يجهران
 بسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بالتأمين، اس پر اعتراض کیا جاتا
 ہے کہ اس روایت کا مدار ابو سعید بقالی پر ہے، جو محدثین کے نزدیک متعین ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو سعید بقالی مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے اگرچہ
 ان کی تسنیع کی ہے، لیکن بعض دوسرے علماء محدثین مثلاً ابن جریر، حاکم، اور ابو یوسف
 ان کی توثیق بھی کی ہے، اور علامہ سیوطیؒ صحیح الزوائد میں ان کے بارے لکھتے ہیں: "قد مدس"

اور حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جس کا مدار ابو سعید
 بقال پر ہے، نیز امام نرذی نے علی کبریٰ میں ان کے بارے میں امام بخاری کا قول نقل کیا ہے،
 هو مقارب الحدیث، اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام بخاری کے نزدیک بھی فضیلت میں، لہذا ان کی
 روایت و رتبہ حسن سے کم نہیں، اسی طرح حضرت عمرؓ کا اثر ہے "أربع يتخفين عن الامام
 التعوذ وبسم الله الرحمن الرحيم وآمين واللهم ربنا ولك الحمد، نیز
 عبد اللہ بن مسعود کے بارے میں بھی سند صحیح سے ثابت ہو کہ وہ اخفاء تائین پر عامل تھے،
 اس طرح حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ جیسے حبیب اللہ رفقاء سے اخفاء تائین
 ثابت ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے برخلاف کسی بھی صحابی سے جہر تائین پر عمل کرنا منقول نہیں، صرف
 عبد اللہ بن زبیر کے بارے میں روایت ہو کہ وہ اپنے زمانہ خلافت میں جہر بالتائین کرتے تھے،
 لیکن اول تو حضرت ابن الزبیرؓ کا اثر حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے
 آثار کا مقابلہ نہیں کر سکتا، دوسرے بعض روایات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد
 ابن الزبیرؓ کے زمانہ میں کچھ حضرات نے آئین پڑھنے کو بدعت سمجھ کر بالکل ترک کر دیا تھا، ایسے
 حضرات کی تردید کے لئے حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ نے جہر شروع کر دیا جو تو کچھ بعید نہیں، پھر صحابی
 حضرت ابن الزبیرؓ اور وائل بن حجر کے سوا کسی بھی صحابی سے جہر تائین ثابت نہیں، نہ قولاً نہ فعلاً
 جبکہ ان دونوں کی روایات بھی محکم التأویل ہیں، لہذا فرمایا یہ بات اس امر کی دلیل قاطع نہیں کہ
 جہر تائین افضل نہیں، بلکہ اس کا اخفاء افضل ہے،

شافیہؒ بھی میں حضرت عطار کے اثر سے بھی استلال کرتے ہیں جو فرماتے ہیں: أدركت
 ما شئت من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المسجد اذا قال الامام
 غير المنضوب عليهم ولا الاضالين سمعتهم رجعة بآمين»
 حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ اثر معلول ہے، کیونکہ حضرت

۱۵ کنز العمال (ج ۲ ص ۲۴۹) کتاب الصلوٰۃ من قسم الاضال ادب المأموم و يتعلق به بحوالہ ابن جریر ۱۲

۱۶ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۸) ۱۲

۱۷ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۳۱۹) فی بقیۃ بحث التائین و اسرارہ ۱۲

۱۸ سنن کبریٰ ہیثمی (ج ۲ ص ۵۹) باب جہر المأموم بالتائین ۱۲

عطا کر دے تو صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں، اور حضرت حسن بصریؒ ان سے عمر میں بڑے ہیں، پھر یہی ان کی ملاقات صرف ایک سن میں صحابہ کرام سے ہوئی تھی، اس کے علاوہ حضرت عطاء کی واصلہ ضعف المرابیل ہیں، لکن مترجم ابوالسیوطی نے تدریب الراوی،

اس تمام قبیل و قبائل کے بعد یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف محض فضیلت

کا ہے، ورنہ دونوں طبعی عقول کے جواز پر مندر لائق متفق ہیں، لہذا اس کو دو چیزوں بنا کر کسی طرح درست نہیں، واللہ بسماۃ اعلم وعلوۃ الختم والحکم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّكْتَيْنِ

فَقَدْ لَنَا الْقِتَادَةُ مَا هَاتَانِ السَّكْتَانِ، قرآن و فاتحہ سے پہلے ایک سکتہ متفق طینہ ہے جس

میں شمار پڑھی جاتی ہے، صرف امام مالکؒ کی ایک روایت اس کے خلاف ہے، دوسرا سکتہ سورۃ

فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں ستر آئین ہی جاتے گی، اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک

سکوت محض ہو گا، ایک تیسرا سکتہ قرأت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو اس سکتہ کے لئے

ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے علامہ شامی نے یہ تفصیل

بیان کی ہے کہ اگر تسرات کا اختتام اسماؤ خستہ میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو جیسے وهو الحزب من العکبر

تو سکتہ مستحب نہیں، بلکہ اس کا تکبیر کے ساتھ وصل کرنا اولیٰ ہے، اور اگر خستہ نام کسی اور لفظ پر ہو

تو سکتہ کرنا چاہئے، لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا مبنی محض قیاس ہے، اور حدیث

باب میں حضرت قتادہ کا قول قرأت کے بعد سکتہ کی نسبت ہر دلالت کر رہا ہے، اس لئے قیاس کے

مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہئے، اور سکتہ کو مسنون ماننا چاہئے،

ثم قال بعد ذلك واذا قرأ ولا الفنا لین، یہاں سوال ہوتا ہے کہ یہ تو عین سکتہ ہی ہے

حالانکہ اوپر تثنیہ کا سینہ آیا تھا، (یعنی ماہاتان السکتان)

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت واذا قرأ ولا الفنا لین پہلے

چرا لیں واذا فرغ من القراۃ ہی کا بیان ہے، اور بعض نے یہ فرمایا کہ حضرت عمرؓ اور ابی بن کعب

نے جن سکتہ کی طرف اشارہ کیا تھا وہ قرآن واذا فرغ من القراۃ پر ختم ہو گئے، بعد میں حضرت

قتادہ نے واذا قرأ ولا الفنا لین کہہ کر اپنی جانب سے ایک تیسرے سکتہ کا بیان فرمایا،

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

وهذا اختتام الجزء الأول من تقرير جامع الترمذي "المسعى بين الترمذي"
 لاستاذنا المشفق وشيخنا المدقق ومولانا المحقق محمد تقى انصاري "رحمه الله
 شرفاً وكرامةً واقبالاً وسعادةً وانادنا بعلمه في يوم القيامة" وبلييه الجزء
 الثاني انشاء الله تعالى اول باب ماجاء في وضع اليدين على الشمال في الصلوة :-
 والحمد لله الذي نعمته تغمر الصالحات والصلوة والسلام على سيدنا
 مُحَمَّدٍ صاحب المعجزات وعلى آله واصحابه ائمة الكمالات صلوة وسلاماً
 دائمين ما تعاقبت الاوقات وتواصلت البركات ،
 صبه ورثبه وخزبه احقر الاناء رشيد اشرف عافاه الله وعاه
 التاريخ ٢٨ من شوال المكرم ١٤٣٩ هـ يوم الجمعة المبارك :-

تمام شد جلد اول

جھینگے کی شرعی حیثیت

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مایہ ناز تالیف ”تکملہ فتح الملہم“ کا حصہ ہے۔ اشروا ت اور اہمیت کے پیش نظر اس مقالے کی فرمائش پر مولانا صاحب المتکم صاحب نے اس کا ترجمہ فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔ (سین)

بعد میں تکملہ فتح الملہم کی تالیف کے دوران اس مسئلے کی مزید تحقیق کا موقع ملا، اس موقع پر تکملہ فتح الملہم میں جو کچھ لکھا گیا، اس کا ترجمہ یہ ہے:

لحمہ للہ رب العالمین والعاقبة للمتعبین والصلاة والسلام علی رسولہ الکریم .

اما بعد!

”جھینگے“ کو عربی زبان میں ”رویوان“ یا اریان کہا جاتا ہے، مصری زبان میں اس کا نام ”عسری“ ہے اور انگریزی میں اسے Prawn Shrimp کہتے ہیں۔ اتر علاقہ (یعنی حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے ہاں تمام سمندری حیوانات حلال ہیں، اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟ بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگا مچھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ ابن دین نے جمرۃ الخلافۃ میں کہا کہ وار ہسان صروب من السمک اریان (جھینگا) مچھلی کی ایک قسم ہے۔“ جلد ۳ صفحہ ۴۱۳

لغت کی مشہور کتاب قاموس دجاج العروس میں بھی جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا گیا ہے۔ (جلد ۱ صفحہ ۱۳۶)

اسی طرح علامہ دیمیری نے اپنی کتاب ”میرۃ الحجوان“ میں فرمایا کہ ”السروبان هو سمک صغیر جدا احمر“ ”جھینگا بہت چھوٹی مچھلی ہے جس کا رنگ سرخ ہو، ہے۔“ (جلد ۱ صفحہ ۳۷۳)

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ صاحب فتاویٰ حنابلہ وغیرہ۔ بیار۔ شیخ الانارخ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تانوی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”امد التاویہ“ میں فرمایا

سمک کے کچھ خواص از مرقی، نیل۔ دینار۔ نہیں ہونے

کہ ان کے انتفاہات سے سمکیتہ، شیخ ہجرتہ، دینار۔ صرف

حوالہ ہمیرین کی معرفت پر رہ گیا ہے۔ اس وقت میرے پاس
 حیرانہ اُلجھ ان دھیری کی جو کہ مایات حیوانات سے بھی اچھا
 ہے موجود ہے، اس میں شہرت ہے المروبان ہو سگ *** ہو حفا
 بہر حال احقر کو اس وقت تو اس کے سگ *** مچھلی ہونے میں بالکل یقین تھا۔
 ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا. والله اعلم. (امداد الفتاویٰ جلد ۳ ص ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین "جھینکا" کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک "جھینکا" پانی
 کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے ان کا کہنا ہے کہ جھینکا ککڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔
 ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

﴿هو حيوان ذو عموود فقري يعيش في الماء و يسبح مع اماتة و يتنفس بغلصمته﴾
 'دوریزہ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور گھمڑوں سے سانس لیتا ہے۔'
 (انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا ۳۰۵۹ ص ۱۹۵۰ء)

اس تعریف کے رو سے جھینکا مچھلی میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جھینکا میں ریزہ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینکا
 گھمڑوں سے سانس لیتا ہے۔ نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔

۱۔ اُلجھ امات الفقریہ (Vertebrate)

۲۔ اُلجھ امات غیر الفقریہ (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریزہ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری
 قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریزہ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار
 ہوتی ہے جبکہ جھینکا دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا (۳۶۳۶ ص ۱۹۸۸ء) کے
 مطابق نوے فیصد حیوان کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے۔ نیز یہ قسم تمام مچھال والے جانور اور حشرات الارض کو
 بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔
 ﴿حيوان من خلق الماء و آخر رتبة الحيوانات الفقرية دعه احمر يتنفس في الماء بواسطة
 خياشيم و له كسائر الحيوانات الفقرية هيكل عظمي﴾
 "مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے۔ ریزہ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے اس کا خون سرخ"

ہے ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریزہ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ذہان چمکی بہت بڑا ہوتا ہے۔“ (دائرة المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید وجدی نے چمکی کی تعریف اس طرح کی ہے:

«السّمك من الحيوانات البحرية وهو يكون الرتبة الخامسة من الحيوانا الفضرية
دمها ساردا أحمر يتنفس من الهواء الذائب في الماء بواسطة خياشيمها وهي محللة باعضاء
تمكّنها من المعيشة دائما في الماء و نعوم في بواسطة عوامات و لبعضها عوامة واحدة ﴿﴾
“ چمکی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریزہ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا
خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے ضیوضم کے ذریعہ وہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے
آرامتہ ہے جن کی مدد سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، چمکی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں حیرتی
ہے اور بعض چمکی کا صرف ایک ہی پروں ہوتا ہے۔“

چمکی کی یہ تعریفات جھینٹے پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جبکہ اس لئے چمکی سے خارج ہو
جاتا ہے کہ جھینٹے میں ریزہ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہذا اگر ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جبکہ چمکی نہیں
ہے اور اس صورت میں ضیوضم کے اصل مذہب کے مطابق اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا
ہے کہ آیا جھینٹے کے چمکی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام
یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا اعتبار کیا جائے گا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جھینٹوں کے عرف اگر
آپس میں مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف مستبر ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں مردہ سمندری جانوروں
سے سبک (چمکی) کا جواز استثناء کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ (لہذا کسی جانور کے سبک میں داخل
ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف مستبر ہوگا۔ مترجم) اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ امین دریدہ فیروز آبادی
۔ زبیدی اور میری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جبکہ چمکی ہے۔

لہذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے ”علم حیوان“ کی بیان کردہ تعریف کی روشنی
میں جھینٹے کو چمکی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے کھانے کو ممنوع قرار دیا، اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب
کے عرف کے مطابق جھینٹے کو چمکی میں شمار کیا انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا حرج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام
عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔ لہذا فتویٰ دیتے وقت جھینٹے کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں

ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے البتہ پھر بھی جھینگے کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب زیادہ احوط اور زیادہ اوقی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحمد للذرفية العجايب

في

ضوء الشريعة الانسانية

تأليف

فضيلة الشيخ محمد بن شرف العثماني

استاذ العلوم والآداب في دار الافتاء بجمهورية العراق

نقله ابن العربية

الاستاذ لقمان حكيم

المدرس بجمهورية العراق

كلية

مكتبة دار العلوم كراشي